غیر سودی بینکاری

متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق
اور اشکالات کا جائزہ

مفتی محمد تقی عثمانی

مکتبہ معارف القرآن کراچی
(Quranic Studies Publishers)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا

ومولانا محمد النبی الأمین، وعلیٰ آلہ واصحابہ

اجمعین، وعلیٰ کل من تبعھم باحسان إلیٰ یوم الدین

پیش لفظ

موجودہ نظام معیشت میں سود ایک ایسی لعنت ہے جس نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ قرآن وسنت میں اسکی حرمت کا تذکرہ جتنی تفصیل کے ساتھ فرمایا گیا ہے، اور اس پر جو وعیدیں ارشاد ہوئی ہیں، شاید کسی اور گناہ کیلئے نہیں ہوئیں۔ اس سلسلے میں قرآن وسنت کے ارشادات میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "مسئلہ سود" میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اور انہی کے حکم پر اس کتاب کا دوسرا حصہ "تجارتی سود" کے عنوان سے بندے نے اٹھارہ سال کی عمر میں لکھا تھا جس میں اُن لوگوں کی تردید کی تھی جو موجودہ بینکوں کے سود کو جائز کہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسکے بعد بھی اس موضوع پر بندے کو کئی کتابیں اور مقالے لکھنے کا موقع ملا جن میں سے آخری کتاب وہ ہے جو میں نے سپریم کورٹ کی شریعت اپلیٹ بنچ کے رکن کی حیثیت سے ایک فیصلے میں لکھی تھی، اور "سود پر تاریخی فیصلہ" کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔

اپنے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں

بندے کو یاد ہے کہ یہ سب حضرات اس فکر میں رہے کہ موجودہ نظام بینکاری کو سود سے پاک کرکے ویسا متبادل نظام قائم ہو جس کے ذریعے اس حرام معاملے سے نجات مل سکے۔ ان حضرات میں سے بعض نے اس موضوع پر تحریریں بھی لکھیں، بعض نے اسکے لئے عملی کوششیں بھی کیں۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مجھے یاد ہے کہ انہوں نے میرے بچپن کے زمانے میں چودھری محمد علی صاحب مرحوم سے، جو اس وقت وزیر خزانہ تھے اور بعد میں وزیر اعظم بھی بنے، اس موضوع پر طویل نشستیں کیں۔ اور غیر سودی بینکاری کا ایک خاکہ بھی تیار کیا تھا۔ پھر صدر محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے زمانے میں شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں ایک کوآپریٹو بینک شرعی اصولوں پر قائم کرنے کا ارادہ کیا تو وہ کثرت سے حضرت والد صاحب اور حضرت بنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ سے ملتے رہے۔ (اس بینک کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ کے تاثرات زیر نظر کتاب میں آنے والے ہیں)

بہر حال! اپنے بزرگوں کی یہ خواہش اور کوشش تقریباً تواتر سے سامنے آتی رہی ہے کہ سودی بینکاری کا کوئی متبادل نظام پیش کیا جائے، لیکن اس کی مفصل عملی شکل ہمارے ملک میں پہلی بار اس وقت سامنے آئی جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے زمانے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل نو ہوئی، اور اس وقت حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسکے رکن نامزد کئے گئے، اور بندے کو بھی حضرت قدس سرہ کے ساتھ اسمیں خدمت کا موقع ملا۔ اسکے بالکل ابتدائی اجلاسات میں ہی کونسل کے کام کا جو نقشہ تیار کیا گیا، اس میں غیر سودی بینکاری کی مفصل تجویز دینا شامل تھا، لیکن افسوس ہے کہ حضرت بنوری قدس سرہ کی اسکے فوراً بعد وفات ہوگئی، اور انکی جگہ حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب قدس سرہ کو رکن بنایا گیا، اور بالآخر کونسل نے ایک رپورٹ تیار کی جس پر حضرت کے علاوہ حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور بندے کے بھی دستخط تھے۔

اس کے بعد سن ۱۴۰۲ھ میں غیر سودی بینکاری کے مجوزہ طریقوں پر غور کرنے کیلئے کراچی میں مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کا اجلاس ہوا جس میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا مفتی سحبان محمود صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی، حضرت مفتی عبدالواحد صاحب، خیر المدارس ملتان سے حضرت مفتی محمد انور صاحب مدظلہم شریک تھے، اور یہ ناکارہ بھی حاضر تھا۔ اس مجلس کی قراردادیں احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۱ پر شائع ہو چکی ہیں۔

جو تجاویز اس مجلس میں منظور ہوئی تھیں، انہی کو بنیاد بنا کر اس کے بعد میں نے غیر سودی بینکاری کے موضوع پر کئی کتابیں اور مقالے اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں لکھے ہیں جن میں غیر سودی بینکاری کو عملاً نافذ کرنے کے مختلف طریقوں پر بحث کی گئی ہے، دوران میں حضرات علماء کرام سے یہ درخواست بھی کی گئی ہے کہ یہ چونکہ ایک نیا موضوع ہے، اس لئے وہ ان تجاویز پر غور فرما کر اپنی آراء سے بھی مطلع فرمائیں، مقصد یہ تھا کہ اگر کچھ اشکالات یا تجاویز سامنے آئیں تو ان پر افہام و تفہیم کے ماحول میں غور کیا جا سکے۔ بعض حضرات نے خطوط کے ذریعے کچھ اشکالات یا تجاویز اسی افہام و تفہیم کے ماحول میں ارسال فرمائیں جن پر ان سے خط و کتابت بھی رہی، جس کا ایک اچھا خاصا ضخیم فائل میرے پاس محفوظ ہے۔ اس خط و کتابت کے نتیجے میں بعض جگہ بندے نے اپنی تالیفات میں تبدیلی بھی کی۔ اور جو ہدایات غیر سودی بینک کو لازم ہوئے، ان میں ان کو نافذ کرنے کی بھی کوشش کی، اور بہت سے اشکالات کے جواب بھی دیئے۔ البتہ ایک ایسی تحریر کچھ لوگوں نے دکھائی جس میں بندے کی کتاب "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" کی بعض باتوں کی تردید کی گئی تھی، لیکن اس میں افہام و تفہیم کا ماحول مفقود نظر آیا، چنانچہ وہ چھپنے کے بعد بھی بندے کو نہیں بھیجی گئی تھی، بلکہ اشاعت کے بہت عرصے کے بعد مجھے کسی نے دکھائی۔ اس پر غور تو ضرور کیا گیا،

بلکہ جواب دہی کی فکر اس لئے نہیں کی گئی کہ ردو قدح اور بحث ومناظرہ کے ماحول میں داخل ہونا مقصود نہیں تھا۔

اب کئی سال کے بعد پچھلے برس اچانک غیر سودی بینکاری کے مروجہ طریقوں کے بارے میں متعدد تنقیدی تحریریں شائع ہوئی ہیں جن میں اس موضوع پر بندے کی تحریروں اور تقریروں پر بھی تبصرہ فرمایا گیا ہے، اور بحیثیت مجموعی یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ یہ تمام طریقے شرعاً ناجائز ہیں، اور جو غیر سودی بینک ان طریقوں کو اختیار کئے ہوئے ہیں، ان کے ساتھ معاملات کرنا حرام ہے، بلکہ بعض تحریروں میں فرمایا گیا ہے کہ ان کی حرمت عام سودی بینکوں کی حرمت سے بھی زیادہ ہے۔

شروع میں ان تنقیدوں پر کچھ لکھنے میں مجھے کافی تامل رہا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ، جیسا اوپر عرض کیا گیا، بحث ومناظرہ اور ردوقدح سے بھی طبعی مناسبت نہیں رہی، بالخصوص جب ان اہل علم کے ساتھ اس کی نوبت آجائے جن کے بارے میں کبھی یہ تصور بھی نہیں تھا کہ وہ آمنے سامنے افہام وتفہیم کے بجائے مطبوعہ تحریروں کے ذریعے اختلاف کا اظہار فرمائیں گے۔ دوسرے جو اشکالات انہوں نے ان مطبوعہ تحریروں میں اٹھائے، ان میں سے بہت سے وہ تھے جو میں خود اپنی کتابوں میں اٹھا کر ان پر بحث کر چکا تھا، اور کہیں جزم کے ساتھ اور کہیں قابل غور کہہ کر ان کے اصولی جواب بھی دیئے تھے۔ اس لئے شروع میں یہ خیال ہوا کہ حضرات اہل علم ان تنقیدوں کا میری تحریروں سے مقابلہ فرما کر دیکھیں گے تو وہ خود صحیح وغلط کا فیصلہ فرمالیں گے، لیکن بعد میں بہت سے اہل علم نے فرمائش کی کہ مجھے ان تنقیدوں کے بارے میں ضرور کچھ لکھنا چاہئے، اس لئے کہ آج کل تمام اہل علم اتنے مصروف ہیں کہ دونوں قسم کی تحریروں کا تقابل کرنے کا موقع ہر ایک کو نہیں مل سکتا، دوسرے بینکاری کا موضوع ایسا ہے کہ عام طور پر اس کی جزئیات ہر ایک کی نظر میں نہیں ہوتیں، تیسرے ان

تنقیدوں میں بہت سی باتیں ایسی خلافِ واقعہ ہیں جن کا اندازہ اُن حضرات کو نہیں ہوسکتا جن کو عملی سابقہ پیش نہ آیا ہو۔

پھر اگر یہ تنقیدیں صرف کسی ادارے یا چند اداروں کے خلاف ہوتیں تو ان کا دفاع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن ان میں سے کچھ نمایاں تحریروں میں غیر سودی بینکاری کے نفسِ تصور ہی کو یا ناجائز قرار دیا گیا ہے، یا عملاً ناممکن کہہ دیا گیا ہے، بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ اگر ان بینکوں کو صرف شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلایا جائے تب بھی وہ ناجائز ہی رہیں گے، جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ موجودہ تجارت کو سود سے پاک کرنے کی ہر کوشش ناجائز یا لغو ہے، اور جن لوگوں کو اپنی تجارت میں بینکوں سے سابقہ پڑتا ہے، اُن کے لئے سود سے بچاؤ کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور پورے عالمِ اسلام میں اپنی اپنی حکومتوں سے جو مطالبہ ہورہا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کیا جائے، مسلمانوں کو اس مطالبے سے دست بردار ہوجانا چاہئے، اور سود کی حرمت کے حکم کے بارے میں یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ اس دور میں معاذ اللہ اُس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ البتہ کسی جگہ یہ شرط عائد فرمادی گئی ہے کہ جب تک سرمایہ دارانہ نظام موجود ہے، اُس وقت تک کوئی بینک اسلامی نہیں ہوسکتا، لیکن یہ نہیں فرمایا گیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کس طرح ختم ہوگا؟ اور بینکوں کو سود سے پاک کئے بغیر سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کا کیا تصور ہے؟

یہ نتائج چونکہ نہایت سنگین ہیں، اور اس موقف کو ثابت کرنے میں بعض احکامِ شریعت بھی ملتبس ہوگئے ہیں، نیز بندے کی طرف ایسی باتیں منسوب فرمائی گئی ہیں جو واقعے کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے استخارہ واستشارہ کے بعد یہ رائے ہوئی کہ کم ازکم ایک مرتبہ ان اُمور کی قدرے تفصیل کے ساتھ وضاحت کردی جائے، اور میری پچھلی تحریروں میں جو اُمور اختصار کے ساتھ بیان ہوئے تھے، ان کے فقہی دلائل زیادہ تفصیل کے ساتھ آجائیں، اور جو نئے اعتراضات آئے ہیں، اُن کی بھی تحقیق

ہو جائے۔ چنانچہ پیشِ نظر رسالہ محض رد و قدح نہیں ہے، بلکہ متعدد متعلقہ مسائل کی تحقیق ہے۔

اس وقت تک میرے علم کے مطابق ایسی چار تحریریں آئی ہیں جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ ان میں سے بعض میں مجموعی حیثیت سے کچھ علمی نکات اٹھائے گئے ہیں، بعض میں ذاتیات کو ہدف بنانے کا پہلو غالب ہے، اور بعض ان دونوں کے بین بین ایسی ہیں کہ ان میں ادب و انشاء اور صحافیانہ مضمون نگاری کے سلیقے کا عمدہ مظاہرہ ہے، اور بیان و بدیع کی صنعتیں بشمول طنز، تعریض اور ذم بما یشبہ المدح خوبصورتی سے استعمال فرمائی گئی ہیں، اور "الکنایة أبلغ من التصریح" کے اُصول پر اور کسی کسی جگہ "التصریح أشفی للصدور من الکنایة" کے قاعدے پر بڑی خوبی سے عمل کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سلیقۂ گفتار میں مزید ترقی اور بہتری عطا فرمائے، اور اسے دین کی خدمت میں استعمال فرمائے۔ آمین۔

بندے کو بھی اس قسم کی انشاء پردازی کا تھوڑا بہت ذوق ہے، لیکن الحمدللہ اس کے استعمال کا دائرہ باوقار فقہی مسائل و مباحث سے دور دور ہی رہا ہے۔ نوجوان لکھنے والوں کے سامنے چونکہ بظاہر فرصتِ عمر ماشاء اللہ بہت ہے، (اللہ تعالیٰ اُسے دراز سے دراز تر فرمائیں) اس لئے اگر فقہی مسائل میں بھی وہ یہ دلچسپ مشغلہ اختیار کریں تو ان کے تازہ علم اور گرم خون کا کسی درجے میں تقاضا ہو سکتا ہے۔ خاص طور پر اگر ان نوجوان علماء کے ذہن میں کسی وجہ سے ایک بوڑھے طالب علم کے بارے میں یہ بات بیٹھ جائے کہ آدھی صدی سے زائد فقہ پڑھتے رہنے کے بعد بھی وہ فقہ کے مبادی تک سے بے خبر ہے، اور اُسے فقہ اور اصولِ فقہ کی وہ باتیں بھی پڑھانی پڑیں گی جو چوتھے پانچویں درجے کا طالب علم بھی جانتا ہے، تو اس پر غصہ آ جانا بھی کچھ بعید نہیں، اور اگر وہ مخاطب کے بڑھاپے کی رعایت سے اس غصے پر القاب و آداب کا پردہ ڈال کر اکثر و بیشتر اشاروں کنایوں، بین السطور تأثرات یا طنز و مزاح پر اکتفا

ویسے تو یہ ان کی مہربانی ہے۔ لیکن مجھ جیسے بوڑھے طالب علم کے لئے جس کی فرصت عمر بظاہر بہت تھوڑی رہ گئی ہے، اس قسم کی چھیڑ چھاڑ کا حصہ بننے کے بجائے یہی مناسب ہے کہ دوستوں کی شوخی کلام سے لطف لے کر سلام دعا کرتا ہوا گذر جائے۔

لہٰذا جہاں تک ان آخری دو قسموں میں ذاتیات یا طنز و تعریض کا تعلق ہے، بندہ ان کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے معذرت خواہ ہے۔ بعض اوقات اس قسم کی تکرار، پرزوری، جذباتی انداز بیان اور ایک ہی بات کو مختلف اسالیب سے کہنے کی ضرورت اس لئے بھی پڑ جاتی ہے کہ اس کے پردے میں دلائل کی کمزوری یا کمی کو ایک عام فہم سہارا مل جاتا ہے۔ الحمدللہ یہاں اس قسم کی بھی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہے۔ اس لئے اس موضوع پر بھی بندے کی تمام تر گفتگو ان شاء اللہ تعالیٰ علمی نکات ہی کی حد تک محدود رہے گی۔ اگر کسی صاحب کو وہ قدرے خشک محسوس ہو تو میں اس کے لئے پیشگی معذرت خواہ ہوں۔

کچھ حضرات نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ ایک تنقیدی تحریر میں اس بات پر بار بار زور دیا گیا ہے کہ جو کچھ اس کے لکھنے والوں نے کہا ہے، وہ متفقہ یا جمہور علماء کا موقف ہے، اور دوسرا قول شاذ ہے۔ اس لئے مجھے اس مسئلے میں بھی کچھ لکھنا چاہئے۔ اگرچہ بلامبالغہ سو ڈیڑھ سو یا اس سے بھی زیادہ علماء اور ان فتویٰ کی تحریریں میرے پاس آئی ہیں جنہوں نے مذکورہ بالا طرز عمل سے براءت اور بیزاری کا اظہار فرمایا ہے، لیکن میں اس موضوع پر بھی کچھ لکھنا مناسب نہیں سمجھتا۔ یہ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کے فیصلے ہیں کہ اگر کوئی ایسا قول اٹھتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو تو اگرچہ کچھ عرصے اپنے زور پر چل بھی لے، تو آخرکار امت اسلامیہ کا اجتماعی ضمیر اسے رد کر دیتا ہے۔ اور وہ صرف کتابوں میں دفن ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نہ میں اس بارے میں حرف آخر قرار دے سکتا ہوں، نہ کوئی اور۔ یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا کہ کونسا قول اس کی رضا کے مطابق ہے جو بالآخر امت میں قبول عام حاصل کرے گا، اور کونسا قول

اس کی رضا کے خلاف ہے جو بالآخر مٹ جائے گا۔ میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ جو کچھ میں سمجھ اور لکھ رہا ہوں، اگر وہ ان کی رضا کے خلاف ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو ملیامیٹ کر کے امت کو اس کے شر سے بچالیں، اور مجھے اس سے رجوع کی توفیق عطا فرمائیں، اور اگر وہ ان کی رضا کے مطابق ہو تو اسے قبول عام عطا فرما کر اس مقصد کو پورا فرمادیں جس کی تڑپ میں وہ لکھا گیا ہے، اور اسے امت کو سود کی لعنت سے بچانے کا ذریعہ بنادیں۔ آمین ثم آمین

بندہ محمد تقی عثمانی عفا اللہ عنہ
دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۲/جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ
۸/مئی ۲۰۰۹ء

کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟

سب سے پہلے تو یہ بات صاف ہونی چاہئے کہ سودی بینکاری کے بدلے اسلامی بینکاری یا غیر سودی بینکاری کیلئے متبادل طریقوں کی تلاش ضروری یا کم از کم مستحسن ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی اسلامی بینک یا غیر سودی بینک کا تصور جڑ بنیاد ہی سے غلط ہو تو پھر اسکے طریق کار کی بحث بالکل فضول ہوجاتی ہے۔ اب جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، ان میں سودی بینکاری کے متبادل کے بارے میں مختلف اور متضاد موقف اختیار کئے گئے ہیں۔ ایک موقف تو یہ ہے کہ بینک اور اسلام دو متضاد حقیقتیں ہیں، اور یہ کبھی جمع نہیں ہوسکتیں۔ کسی جگہ فرمایا گیا ہے کہ جس طرح اسلامی شراب اور اسلامی جوا نہیں ہوسکتا، اسی طرح اسلامی بینک بھی نہیں ہوسکتا۔ اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ متبادل پیش کرنا ہماری ذمہ داری نہیں ہے، کسی اور جگہ فرمایا گیا ہے کہ سودی بینکاری کا متبادل شرکت اور مضاربت ہے، لیکن بہ حالات موجودہ اس پر عمل محال کے درجے میں ہے، اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے۔

ان باتوں کے باہمی تضاد سے قطع نظر، یہ سوال قابل جواب ضرور ہے کہ کیا ہم دنیا کی ہر ناجائز چیز کا متبادل پیش کرنے کے مکلف ہیں؟ یہ سوال آج پہلی بار سامنے نہیں آیا، بلکہ اس پر پوری سنجیدگی سے غور کیا گیا ہے۔ میں نے خود "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" میں اس پر بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں کسی حقیقی انسانی ضرورت کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئیں، انکا کوئی متبادل تلاش کرنے کی نہ کوئی ضرورت ہے، اور نہ ہم اس کے مکلف ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لاٹری ادارہ، سٹے کا

متبادل مانگے تو ہمیں کوئی متبادل دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کا انسان کی حقیقی ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ صرف عیاشی کے کام ہیں۔ لیکن جو چیز انسانی ضرورت میں داخل ہو، یا داخل ہو چکی ہو، لیکن اُسے حاصل کرنے کے لئے طریقہ غلط اور ناجائز اختیار کرلیا گیا ہو، اُس کے لئے متبادل جائز طریقہ تلاش کرنا نہ صرف مستحسن بلکہ کم از کم مسنون ضرور ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر موجودہ بینکوں کا جائزہ لیا جائے تو اُن کے بہت سے کام انسانی ضرورت بن چکے ہیں۔ آج ہر وہ شخص جسکے پاس بچت کی کوئی رقم ہے، وہ اُسے بینکوں میں رکھوانے پر تقریباً مجبور ہے، اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کو جائز نہ کہا جاتا۔ اسی طرح بین الاقوامی تجارت میں بینکوں سے کوئی تاجر مستغنی نہیں ہو سکتا، رقوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہوں تک بھجوانے کے لئے بینکوں کے سوا کوئی محفوظ راستہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ لوگوں کی بچتیں ایک جگہ جمع کر کے ان کو ملک کی صنعت و تجارت میں استعمال کرنا بذات خود ایک درست مقصد ہے، لیکن ان تمام جائز مقاصد کے لئے سود کا جو راستہ اختیار کیا گیا ہے، وہ حرام اور مضر ہے، اس لئے ہم ایسا راستہ تلاش کرنے کے مکلف ہیں جس کے ذریعے سود کی حرمت سے بچ کر وہ جائز مقاصد حاصل کئے جاسکیں جنکا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ

حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

> "بینک کا رائج نظام بغیر "ربوا" کے چل نہیں سکتا، اسلئے آپ کو بینک کے متبادل نظام مضاربت، وکالت، شرکت پر غور کرنا ہوگا جو بلا سود کے چل سکے اور جس سے جدید معاشرے کے مسائل و مشکلات حل ہو سکیں۔ یہ فیصلہ آپ نہیں کر سکتے کہ بڑے پیمانے پر تجارت یا درآمد و برآمد (امپورٹ ایکسپورٹ) کا سلسلہ بند کردیں یا موجودہ نسل اس کو تسلیم کر کے ملک کے اندرونی حصے میں تجارت

پر قناعت کرنے والا۔ علماء آپ مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کر کے جلد از جلد ان مشکلات کو حل کریں تاکہ جدید نسل اس غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ دین اسلام عصر حاضر کی مشکل کشائی سے قاصر ہے۔"

(ماہنامہ بینات، جمادی الاولیٰ ۱۴۰۳ھ، فروری ۱۹۸۳ء، بعنوان نقد و نظر ص ۲۰)

نیز فرماتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ جتنا تمدن ترقی کرتا جائے گا اتنے ہی جدید مسائل پیدا ہوں گے، اور غیر اسلامی قوموں سے تعلقات و روابط جتنے زیادہ پیدا ہوتے گئے نئے مسائل سے واسطہ پڑتا رہے گا۔ مسلمانوں میں اب بھی ایک بہت بڑا طبقہ ایسا موجود ہے کہ اگر تجارت و معاملات میں اسلامی اصول کی روشنی میں ان کے مشکلات کو حل کر دیا جائے اور فقہی قوانین سے انکو ایسی تدابیر بتلادی جائیں کہ جن کی بنا پر وہ شرعی حدود کے دائرہ سے باہر قدم نہ رکھ سکیں تو نہایت خوشی سے آپ پر لبیک کہیں گے، اور بدل و جان ان تدابیر پر عمل کریں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت علماء امت کے ذمہ یہ فریضہ عائد ہے کہ جس طرح ہمارے اسلاف نے اپنے اپنے زمانے میں "اجناس" "واقعات" اور "نوازل" کے عنوان سے روزمرہ کے نت نئے پیش آنے والے مسائل کو یکجا کیا، اور پھر قدیم فقہ حنفی کی روشنی میں ان کو حل کیا ٹھیک اسی طرح موجودہ تقاضا کی جدید نوازل و واقعات کو بھی قدیم فقہ اسلامی کی روشنی میں حل کر دیں۔"

(ماہنامہ بینات، رجب ۱۳۹۷ھ، جون ۱۹۷۷ء، بعنوان نقد و نظر ص ۳)

ادارہ تحقیقات اسلامی اس وقت ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کے زیر قیادت بینکوں کے سود کو حلال قرار دینے کی فکر میں لگا ہوا تھا۔ حضرت نے ایک موقع پر اس سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> "ہماری دنیا میں غیر اسلامی تمدنی رنگ ہے جس کی بنیاد سود در سود پر ہے، نیز بلا بینک کوئی نظام آج کل نہیں چل سکتا ہے تو ہمیں غور کرنا ہوگا کہ ایسا نظام تجارت سوچیں اور ایسا بینک قائم کریں کہ جو بغیر سود کے چل سکے، وہ مضاربت کے اصول پر ہو یا شرکت کے قانون پر ہو، نہ یہ کہ ہم یہ انداز فکر اختیار کریں کہ بینکنگ کے سود کو یہ ٹھہرائیں کہ یہ وہ سود نہیں جس کو اسلام نے حرام کیا ہے۔"

(بینات، ربیع الثانی ۱۳۸۴ھ، ستمبر ۱۹۶۴ء، ص: ۳)

البتہ جیسا کہ میں نے "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" میں پوری وضاحت کے ساتھ عرض کیا ہے، ہم ہر اس کام کا متبادل پیش کرنے کے مکلف نہیں ہیں جو سودی بینک انجام دیتے ہیں، مثلاً قرضوں کی خرید وفروخت، مشتقات (derivatives) مستقبلیات (futures) وغیرہ وغیرہ۔ وہاں میں نے عرض کیا ہے کہ:

> "(۲) چونکہ سود کی ممانعت کا اثر تقسیم دولت کے پورے نظام پر پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود کو شرکت سے بدل دینے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفع کا تناسب وہی رہے گا جو اس وقت سودی نظام میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک ٹھیک روبہ کار لایا جائے تو اس تناسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آسکتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں ایک مثالی اسلامی معیشت کے لئے لازمی طور پر مطلوب ہیں۔

(۳) آجکل بینک جو خدمت انجام دیتا ہے، اس میں یہ پہلو مفید ہے موجودہ معاشی حالات کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر انفرادی بچتوں کو جمع کر کے انہیں صنعت وتجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی اپنی تجوریوں میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا بیکار پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے، نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جا سکتا ہے۔

لیکن ان بچتوں کو صنعت وتجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ مروجہ بینکوں نے اختیار کیا ہے، وہ سود کا راستہ ہے۔ چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو انجرت کا کم سے کم حصہ مل سکے۔

چنانچہ مروجہ نظام بینکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو تجارت ہو رہی ہے، اس کا منافع کتنا ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایک ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بننا پڑے گا جو بہت سے لوگوں

کی بچتوں کو اکٹھا کر کے انکو براہ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں، اور ان کا نفع ونقصان اس کاروبار کے نفع ونقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جارہا ہے۔ لہٰذا سودی بینکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائیگا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ بینک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کردی ہے، اور وہ بذات خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہوسکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جارہی ہے۔"

(اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص ۱۳۳، ۱۳۴)

رہی یہ بات کہ آیا متبادل پیش کرنے کی کوشش علماء کی ذمہ داری ہے یا نہیں۔ تو اس بات میں بھی ہمیں قرآن کریم اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی سے رہنمائی ملتی ہے۔ قرآن کریم نے "حرم الربوٰ" بعد میں فرمایا، اور "احل اللہ البیع" پہلے ارشاد فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک صاع کھجوروں کو دو صاع کھجوروں سے خریدنا ربوٰ قرار دے کر اس کی حرمت بتلائی تو ٹھیک اسی وقت اس کا متبادل طریقہ بھی بتلایا کہ دو صاع کھجوروں کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر ان درہموں سے ایک صاع اچھی کھجور خریدلو۔ مفصل حدیث آگے "حیلے کی شرعی حیثیت" کے عنوان کے تحت آنے والی ہے۔ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور واقعہ اس طرح نقل فرمایا ہے:

"عن أبي جبلة قال: سألت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فقلت: انا نقدم ارض الشام ومعنا الورق الثقال النافقة وعندهم الورق الخفاف الكاسدة افنبتاع

ورقهم العشرة بتسعة ونصف فقال: لاتفعل ولكن بع ورقك بذهب، واشتر ورقهم بالذهب ولاتفارقه حتى تستوفي وان وثب فثب معه."

"ابو جبلہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ ہم شام جاتے ہیں تو ہمارے پاس بھاری چاندی (کے درہم) ہوتے ہیں جو بازار میں خوب چلتے ہیں، اور ان کے پاس ہلکی چاندی کے درہم ہوتے ہیں جو سستے نہیں چلتے، تو کیا ہم ان کی چاندی کے دس درہم اپنی چاندی کے ساڑھے نو دے کر خرید سکتے ہیں؟ اس پر انہوں نے فرمایا کہ: "ایسا نہ کرو، لیکن ایسا کرو کہ اپنی چاندی کو سونے کے عوض بیچ دو، اور ان کی چاندی کو سونے سے خریدلو، اور جب تک قبضہ نہ کرلو، اس سے الگ نہ ہو، اور اگر وہ چھلانگ لگائے تو تم بھی اس کے ساتھ چھلانگ لگادو۔"

اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفيه دليل رجوع ابن عمر رضي الله عنه عن قوله في جواز التفاضل كما هو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما وانه لاقيمة للجودة في النقود، وان المفتي اذا تبين جواب مسئل عنه فلا باس ان يبين للسائل الطريق الذي يحصل به مقصوده مع التحرز عن الحرام، ولا يكون هذا مما هو مذموم من تعليم الحيل بل هو اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لعامل خيبر: هلا بعت تمرك بسلعة ثم اشتريت بسلعتك هذا التمر!" (المبسوط للسرخسي ج ۱۲ ص ۲۰۴)

"اس واقعے سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ تفاضل کے جواز
میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جو مذہب ہے، حضرت عبداللہ
بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے رجوع کرلیا تھا۔ اور اس واقعے کی
بھی دلیل ملتی ہے کہ نقود میں جودت کا اعتبار نہیں ہوتا، نیز اس
بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ مفتی سے جب کوئی سوال کیا جائے
اور وہ اس کا جواب واضح کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے
کہ وہ سائل کو وہ حیلہ بھی بتادے جس سے اس کا مقصد حرام
سے بچتے ہوئے حاصل ہوجائے۔ اور یہ بات اس حیلے سکھانے
میں داخل نہیں ہے جو مذموم ہے، بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی پیروی ہے۔"

یہی واقعہ اور یہی بات علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمائی
ہے، اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

"وانما المحظور تعليم الحيل الكاذبة لإسقاط
الواجبات" (فتح القدير ج ۷ ص ۱۴۳ ط: دار الفكر)

"ممانعت تو ایسے حیلے سکھانے کی ہے جو جھوٹے ہوں، اور
واجبات کو ساقط کرنے کے لئے استعمال کئے جائیں۔"

یہ درست ہے کہ علماء قرآن وسنت کی روشنی میں صرف اصولوں کی نشاندہی
کرسکتے ہیں، موجودہ پیچیدہ نظام زندگی میں ان سے ہر علم وفن میں اختصاصی مہارت
کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے خلاف ہے، لہٰذا اس کا طریقہ یہی ہے کہ علماء کے
بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں ہر شعبۂ زندگی کے لوگ عملی نقشے تجویز کریں، اور علماء
ان کی نگرانی کرکے یہ دیکھیں کہ عملی اطلاق کے جو طریقے تجویز کئے گئے ہیں، ان میں
کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی تو نہیں ہوئی۔ لیکن علماء کا اس ذمہ داری سے بالکلیہ

دست کش ہو جانا کسی طرح درست نہیں ہے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد فرماتے ہیں:

"اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و تلاطم کے زمانے میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تصلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالات حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے نئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے ان کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال مفکرین کا گروہ ہے جن میں عہد حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجہ اتم موجود ہے، لیکن وہ اس دینی بصیرت، ایمانی فراست اور صحیح وپختہ علم دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہد حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق امت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر تکیہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔"

(بینات، صفر ۱۳۸۶ھ، ص ۱۵، ۱۷)

غیر سودی بینکوں کا متبادل پیش کرنا کوئی ایسی نئی بات نہیں ہے جو آج پہلی بار کہہ دی گئی ہو۔ ہمارے بزرگ اس کی تجویزیں پیش بھی کرتے رہے ہیں، اور اس کیلئے کوشاں بھی رہے ہیں، چنانچہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

رحمۃ اللہ علیہ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس میں پہلی بات تو یہی ہے کہ سطحی نظر میں بینکنگ کے موجودہ اصول کو دیکھتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بینک سسٹم کا مدار ہی سود پر ہے، اس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لیکن یہ خیال قطعاً صحیح نہیں، ربا کے بغیر بھی بینک سسٹم اسی طرح قائم رہ سکتا ہے، بلکہ اس سے بہتر اور نافع و مفید صورت میں آسکتا ہے، البتہ اس کے لئے ضرورت ہے کہ کچھ حضرات ماہرین شریعت اور کچھ ماہرین بینک کے مشورہ اور تعاون سے اس کے اصول از سر نو تجویز کریں، تو کامیابی کچھ دور نہیں، اور جس دن بینک سسٹم شرعی اصول پر آگیا تو انشاء اللہ دنیا دیکھ لے گی کہ اس میں پوری قوم و ملت کی کیسی فلاح ہے، ان اصول وقواعد کی تشریح کا یہ موقع نہیں جن کی بنا پر بینک سسٹم کو بغیر ربا کے چلایا جا سکتا ہے۔"

اور اس کے حاشیہ میں آپ نے تحریر فرمایا:

"احقر نے چند علماء کے مشورہ سے بے سود بنکاری کا مسودہ عرصہ ہوا تیار کر بھی دیا تھا اور بنکاری کے بعض ماہرین نے موجودہ دور میں قابلِ عمل تسلیم بھی کر لیا تھا، اور بعض حضرات نے اس کو شروع بھی کرانا چاہا، مگر ابھی تک عام تاجروں کی توجہ اس طرف نہ ہونے کے سبب اور حکومت کی طرف سے اس کو منظوری حاصل نہ ہونے کے سبب وہ چل نہیں سکا، فالی اللہ المشتکی۔" (معارف القرآن ج ۱ ص ۶۲۸)

حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد بھی اوپر نقل کر چکا

ہوں جس میں حضرتؒ نے سودی بینکاری کے متبادل نظام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ پھر نہ جانے کیوں نہیں ہوا، بلکہ جیسا کہ میں نے پیش لفظ میں اشارہ کیا تھا، جب احمد ارشاد صاحب نے اپنا بینک قائم کیا تو حضرتؒ نے اس پر مسرت کا اظہار فرمایا، اور اگرچہ احمد ارشاد صاحب دیکھنے میں مغربی وضع قطع کے ایک جدید تعلیم یافتہ فرد تھے، لیکن حضرتؒ نے ان میں بلا سود بینکاری جاری کرنے کا جذبہ دیکھا تو ان کی حوصلہ افزائی فرمائی کہ جب انہوں نے بینک کا افتتاح کیا تو حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تقریب افتتاح میں شریک ہوئے، اور ''بینات'' کے اداریے میں ایک مستقل تحریر فرمایا جس کا عنوان تھا: ''یاس وناامیدی کی تاریک گھٹاؤں میں امید کی ایک کرن'' اس میں حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

> ''انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو سالہا سال تک ملک کے اندر اور باہر رہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت و تجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب ''بلا سود بینکاری'' کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ''دی کو آپریٹو انویسٹمنٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ'' کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔ موصوف ہر طرح تہنیت، تبریک اور حوصلہ افزائی کے مستحق اور پاکستان کیلئے قابلِ فخر ہیں کہ انہوں نے تمام اسلامی ملکوں سے پہلے پاکستان میں اسلامی نظام کی حفاظت کیلئے بروقت یہ قدم اٹھایا، اور اس سنت حسنہ کی بنیاد

رکھی۔ اب ضرورت ہے کہ پاکستان کا مسلمان کاروباری طبقہ دل کھول کر اسکی معاونت اور حوصلہ افزائی کی طرف ہاتھ بڑھائے کہ یقیناً یہ معاونت تعاونوا علی البر والتقوی کا مصداق ہے، اور آج جو بینکوں میں بلاسود کروڑوں روپیہ ڈپازٹ کی مد میں پڑا ہوا ہے، اس میں سے معتد بہ حصہ نکال کر اس کارپوریشن میں لگادیں اور سعادت دارین حاصل کریں۔ ابھی دنوں قاہرہ کے مشہور فاضل الاستاذ محمد عبداللہ العربی نے بھی بینکاری کے موجودہ نظام اور اسلامی نظام مالیات پر عربی میں ایک محققانہ کتاب شائع کی ہے جس کا نام: "المعاملات المصرفیة المعاصرة ورأی الإسلام فیها" ہے۔ نیز اس موضوع پر عربی میں ایک بصیرت افروز مقالہ "مؤتمر مجمع البحوث الإسلامیة" قاہرہ میں پیش کیا ہے جس میں ارتکاز دولت کی تباہیوں اور اس کے بالمقابل اسلامی نظام مالیات کے محاسن پر سیر حاصل بحث ہے۔

بہرحال! عہد حاضر کی یہ کوششیں یقیناً یاس انگیز گھٹاؤں میں مسرت وکامرانی کی ایک چمک اور متوقع لطیفۂ غیبی کا پیش خیمہ ضرور ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان مخلصین کی ان مساعی کو کامیاب اور مثمر فرمادیں، اور نہ صرف امت محمدیہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) بلکہ نوع انسانی ان برکات سے مالامال ہو اور سرمایہ داری اور سودخوری کی لعنت سے نجات پائے اور مسلمان دنیا وآخرت میں سرخ رو ہوں۔"

(ماہنامہ بینات، صفر ۱۳۸۹ھ جولائی ۱۹۶۹ء ص: ۸-۲۰)

واضح رہے کہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے تنہا اس بات پر ہی اس قدر مسرت اور تحریک کا اظہار فرمایا تھا کہ ایک غیر سودی بینک کے قیام کی طرف ابتدائی پیش قدمی ہوئی ہے، ورنہ ارشاد صاحب کی جس کتاب کا حضرتؒ نے حوالہ دیا ہے، وہ میرے پاس موجود ہے، اور اس میں متعدد امور شرعی اعتبار سے قابل اعتراض ہیں، (مثلاً زیادہ زیادہ ڈپازیٹروں کو نقصان سے تحفظ دینا، جیسا کہ اس کتاب کے صفحہ ۸۱ پر مذکور ہے) ظاہر ہے کہ ان قابل اعتراض باتوں کی تصدیق حضرت نہیں کر سکتے تھے، لیکن حضرتؒ نے ایسا نہیں کیا کہ ان قابل اعتراض باتوں کی وجہ سے اصل مقصد ہی کو غلط سمجھ کر اسکے خلاف کوئی مہم چلا دی ہو، بلکہ حضرتؒ نے وہی بات سوچی جو حضرتؒ کے مقام کے مطابق تھی کہ تفصیلات میں اصلاح کا سلسلہ تو چلتا رہ سکتا ہے، لیکن ایک غیر سودی بینک کا قیام بذات خود ایک مستحسن اقدام ہے، اس لئے اسکی ہمت افزائی کرنی چاہئے، اور پھر یقیناً قابل اعتراض باتوں کی اصلاح بھی فرمائی ہوگی۔ دوسری طرف میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس بینک کی ہمت افزائی فرمائی، لیکن اس کے بارے میں کوئی اعلان کرنے سے پہلے دوسرے علماء سے مشورہ لینا مناسب سمجھا، اور میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو مامور فرمایا کہ اسکے بارے میں ایک سوال نامہ مرتب کرکے ان کے پاس بھیجیں، چنانچہ انہوں نے وہ سوال نامہ بھیجا جو ماہنامہ الحق کے شمارہ اپریل ۱۹۶۷ء میں ص: ۵۵ پر شائع ہوا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احسن الفتاویٰ میں اپنی ایسی متعدد کوششوں کا ذکر فرمایا ہے جن میں غیر سودی بینکاری کا طریق کار تجویز فرمایا گیا تھا۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۴ و ۱۱۵)

نیز حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"ان دونوں باتوں کا حل یہی ہے کہ "غیر سودی بینک" جاری

کئے جائیں ذہن کی اسی تربیت اور مضاربت پر قائم کی جائے۔ اس طرح سرمایہ کی حفاظت بھی ہوگی اور مال میں بھی جائز طریقوں سے اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسلام کے معاشی نظام کا جس شخص نے بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ ضرور اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اسلام "ارتکاز دولت" کا حامی نہیں ہے کہ روپیہ ایک جگہ جمع کردیا جائے اور بدون تجارت اس سے منافع حاصل کیا جائے، روپیہ سے روپیہ حاصل کرنا اسلام کے نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے، سرمایہ میں جو لوگ اضافہ چاہتے ہیں ان کیلئے تجارت کی شاہراہ کھلی ہوئی ہے۔ تجارت سے سرمایہ دار کا بھی فائدہ کہ سرمایہ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اور زکوٰۃ دولت کو ختم نہیں کرے گی اور ملک اور قوم کا بھی فائدہ ہے کہ تجارت کو فروغ ہوگا۔ سرمایہ تجوریوں سے نکل کر منڈیوں اور بازاروں میں پہنچے گا۔ صنعت اور دستکاری کی ترقی ہوگی۔ مزدوروں اور ملازمت پیشہ لوگوں کو کام ملے گا۔ واضح رہے کہ اسلام اپنے معاشی نظام کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھتا ہے۔ برخلاف سرمایہ دارانہ نظام کے کہ وہاں سود ریڑھ کی ہڈی کا حکم رکھتا ہے۔ قرآن کریم نے اسلام کے معاشی نظام کو مختصر سے لفظوں میں اس طرح سمجھایا ہے:

﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ الحشر پارہ ۲۸

"تاکہ وہ آتے جاتے دینے میں صرف دولت مندوں کے قبضہ میں نہ رہے"

آیت کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ یہ مصارف (جو اس سے پہلے مصارف بتلائے گئے ہیں) اس لئے بتلائے ہیں کہ ہمیشہ یتیموں، محتاجوں، بے کسوں اور عام مسلمانوں کی خبرگیری ہوتی

رہے اور عام اسلامی ضروریات سرانجام پا سکیں۔ یہ اموال محض
چند دولت مندوں کے الٹ پھیر میں پڑ کر ان کی مخصوص جاگیر
بن کر نہ رہ جائیں، جس سے صرف سرمایہ دار اپنی تجوریوں کو
بھرتے رہیں اور غریب فاقوں سے مریں۔ غیر سودی بینک کا
اجراء کوئی محض تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو
بڑی آسانی سے بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔(وہ بیتدرکی ص ۳۶،۳۵)

اس عبارت میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بینکوں کو زیارت کی جانب سے تو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر قائم کرنے کی بات کی ہے، لیکن اس طرح جمع شدہ سرمایہ کو تجارت میں لگانے کی تجویز دی ہے جس میں ہر قسم کی تجارت داخل ہے۔

اور حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

''ماہنامہ ''المسلمون'' جو جنیوا سے زیر ادارت جناب سعید
رمضان صاحب شائع ہوتا ہے اس میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب
پیرس، کا غیر سودی بینک پر ایک مقالہ چھاپا ہے، جس میں
صاحب موصوف نے بتلایا کہ ریاست حیدرآباد مرحوم میں ایک
مرتبہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا جاچکا ہے، اور اسکو خاصی کامیابی
ہوئی تھی۔''

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ سودی بینکوں کا طریق کار تبدیل کر کے انہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کیلئے متبادل پیش کرنا قرآن وسنت کے ارشادات اور اپنے اکابر کے طرز فکر و عمل کے عین مطابق ہے' اور اُسے اسلامی شراب یا اسلامی قمار کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف

اس وضاحت کے بعد اب ان علمی نکات پر گفتگو کرنا مناسب ہے جو پیش نظر تنقیدوں میں اٹھائے گئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ میں ان علمی نکات کی طرف آؤں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ غیر سودی یا بالفاظ دیگر اسلامی بینکاری کے بارے میں میں اپنا موقف قدرے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کردوں، کیونکہ مذکورہ تحریروں میں سے بعض میں میرے مضامین اور تقریروں کے بہت سے اقتباسات ان کے پورے سیاق اور پس منظر کے بغیر نقل فرمائے گئے ہیں جن سے غلط فہمی بھی پیدا ہوئی ہے، اور ان کی بنیاد پر میری مراد از خود متعین کرکے اس سے غلط نتائج بھی نکالے گئے ہیں۔ بعض حضرات نے بندے کی متعدد تحریروں کو جو مختلف زمانوں اور حالات کے مختلف سیاق میں لکھی گئی ہیں، جمع کرکے اور بار بار ان کا حوالہ دے کر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروجہ غیر سودی بینکاری کے طریقوں کو میں خود ناجائز قرار دیتا رہا ہوں، حالانکہ انصاف کی بات یہ تھی کہ ان تحریروں کا لکھنے والا ابھی زندہ ہے بلکہ صرف ایک ٹیلی فون کال کے فاصلے پر موجود ہے، اور ایسا بھی نہیں ہے کہ اس سے ان حضرات کی بول چال بند ہو، لہٰذا خود اُسی سے اُس کی تحریروں کی مراد معلوم کرنے کے بجائے خود نتائج نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ لیکن بہرحال! چونکہ ان تحریروں سے وہ نتائج نکالے گئے ہیں جو ان کی مراد نہیں تھے، اس لئے یہاں اپنا موقف پوری وضاحت کے ساتھ بیان کردینا ضروری ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکاری کے متبادل پیش کرتے ہوئے عام طور سے یہ

کہا گیا ہے کہ بینکوں کو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلانا چاہئے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ بینک کے کاروبار کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ عام لوگوں سے رقمیں لے کر اپنے پاس رکھتا ہے، اور دوسری طرف وہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگاتا ہے۔ سودی بینکوں میں یہ دونوں کام سود کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ یعنی وہ لوگوں سے رقمیں بھی سود کی بنیاد پر وصول کرتا ہے، اور آگے دوسروں کو بھی سرمایہ سود کی بنیاد پر فراہم کرتا ہے۔ لیکن غیر سودی بینکوں میں کاروبار کا پہلا حصہ، یعنی لوگوں سے رقمیں لے کر جمع کرنا، یہ تو سو فی صد مضاربت کی بنیاد پر ہوتا ہے، (اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، ان پر تبصرہ آگے ان شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گا) البتہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے وہ تمام طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں جو شرعی اعتبار سے جائز ہوں۔

لیکن ہمارا موقف شروع سے یہ رہا ہے، اور اب بھی یہی ہے کہ چونکہ عموماً بینک عوام کی بچتوں کو یکجا جمع کرکے تاجروں اور صنعت کاروں کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، اس لئے ان کے لئے مثالی طریقہ یہ ہے کہ وہ سرمائے کی یہ فراہمی بھی شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کریں، کیونکہ اس سے اسلامی معیشت کے وہ اعلیٰ وارفع مقاصد حاصل ہوسکتے ہیں جن سے معاشرے میں تقسیم دولت کے نظام پر اچھے اثرات مرتب ہوں، اور ان تجارتی اور صنعتی اداروں کی آمدنی کا متناسب حصہ بینک کے ذریعے عوام تک پہنچ سکے۔ اس طرح تقسیم دولت کے نظام میں ایسا انقلاب آسکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں کی خرابیوں سے پاک ہو۔ میں یہ بات شروع سے کہتا آیا ہوں، اور اب بھی یہی کہتا ہوں، اور خاص طور پر جب میرے مخاطب بینکر ہوتے ہیں تو یہ بات زیادہ اہمیت کے ساتھ کہتا ہوں، اور اگر مخاطب حکومت ہو تو مزید پرزور الفاظ میں اس کی تاکید کرتا رہا ہوں، کیونکہ ان کے پاس اس مقصود کو حاصل کرنے کے وہ وسائل موجود ہیں جو دوسروں کے پاس موجود نہیں ہیں۔

شرکت اور مضاربت کے مقابلے میں مرابحہ مؤجلہ پر تنقید کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ مؤجلہ اگر صحیح شرعی طریقے پر انجام دیا جائے تو بیشک ایک جائز معاملہ ہے، لیکن وہ ایک مداینہ کا عقد ہے جس کے نتیجے میں خریدار کے ذمے مدیونیت پیدا ہوتی ہے، اور مداینت کے عقود اگرچہ جائز ہوں، لیکن اسلامی معاشی تعلیمات کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ معاشرے کا معاشی ڈھانچہ مداینات پر کم اور نفع ونقصان میں شرکت پر زیادہ قائم ہو، اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کی مداینت اور اسلام کی مداینت میں بھی زمین وآسمان کا فرق ہے، اسلامی مداینت میں بیع الدین، بیع قبل القبض اور کرنسیوں کے تبادلے وغیرہ پر ایسی خدائی پابندیاں عائد ہیں جو معیشت کو سرمایہ دارانہ نظام کی تباہ کاریوں سے پاک رکھتی ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا کساد بازاری کے جس شدید بحران میں مبتلا ہے، اُس میں وہ غیر سودی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں جو شریعت کی پابندی کرتے ہیں۔ اگرچہ ان اداروں میں بھی زیادہ تر مرابحہ وغیرہ کے ان عقود پر عمل ہوتا ہے جو مداینات ہی کے قبیل سے ہیں، لیکن چونکہ یہ مداینات شرعی پابندیوں کے ساتھ وجود میں آتے ہیں، اس لئے ان کے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں جنہوں نے امریکہ اور یورپ کے بڑے بڑے معاشی سورماؤں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا ہے۔

بہرکیف! شرکت اور مضاربت پر جو زور دیا گیا ہے، وہ ایک بہتر معاشی حکمت عملی کی طرف دعوت کے طور پر دیا گیا ہے، کسی فقہی وجوب کی بنیاد پر نہیں۔ لہٰذا اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ نفع بخش کاموں میں سرمایہ لگانے کی خاطر بینکوں کے لئے شرکت یا مضاربت کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ جب بینک عوام کا مضارب بن گیا تو وہ جائز شرعی حدود میں رہتے ہوئے ہر قسم کے تجارتی معاملات کر سکتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرنے کے بجائے براہ راست تجارت کرے تو اس میں شرعی اعتبار سے کیا اشکال ہو سکتا ہے؟ بلکہ

فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کیلئے اصل یہی ہے کہ وہ براہ راست بیع وشراء کرے، اور آگے کسی کو مضاربت پر مال دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے فقہاء کرامؒ نے اس کیلئے ضروری قرار دیا ہے کہ رب المال سے اجازت لے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"(و إذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب أن يبيع ويشتري ويوكل ويسافر ويبضع ويودع) لإطلاق العقد' والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل إلا بالتجارة' فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار. ولا يُضارب إلا أن يأذن له رب المال أو يقول له: اعمل برأيك) لأن الشيء لايتضمن مثله لتساويهما في القوة فلابد من التنصيص عليه أو التفويض المطلق إليه."

(هدایه مع فتح القدیر ج ۷ ص ۳۲۱، ۳۲۲)

لہذا یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ بینک کے مضارب بننے کے بعد اس کیلئے جائز طریقہ صرف شرکت اور مضاربت ہی میں منحصر ہے، اور براہ راست تجارت کا کوئی طریقہ اس کیلئے شرعاً جائز نہیں ہے۔ تجارتی معاملات میں ہر قسم کی بیع، مرابحہ، اجارہ، استصناع وغیرہ سب داخل ہیں۔ شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ مضارب ہمیشہ آگے بھی شرکت یا مضاربت کا معاملہ ہی کیا کرے۔

لہذا میں نے جن تقریروں یا تحریروں میں بینکوں کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت اور مضاربت پر زور دیا ہے، اور مرابحہ اور اجارہ کی کثرت استعمال پر تنقید کی ہے، ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ میں شرکت ومضاربت کے سوا بینکوں کے لئے ہر معاملہ ناجائز سمجھتا ہوں، کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ میں نے دو باتیں ہمیشہ ساتھ ساتھ کہی ہیں۔ ایک اس بات کی ترغیب، بلکہ تاکید کہ غیر سودی بینک مثالی طریقہ اختیار کرتے

ہوئے سرمایہ کاری شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کریں، دوسری بات یہ کہ جب
تک وہ مثالی مقصد حاصل نہ ہو، یا جہاں شرکت اور مضاربت کے طریقے عملاً ممکن نہ
ہوں تو اگر وہ کچھ دوسرے طریقے، مثلاً مرابحہ، اجارہ، سلم یا استصناع وغیرہ بھی شرعی
شرائط کے پورے تحفظ کے ساتھ اختیار کریں تو وہ بھی جائز ہیں، اور ان سے یہ فائدہ
بہرحال ہوجاتا ہے کہ انسان سود کی شدید حرمت سے نکل کر جواز کی حدود میں آجاتا
ہے، اور بحالت موجودہ جہاں سود کے عفریت نے دنیا بھر کو بری طرح جکڑا ہوا ہے،
یہ فائدہ بھی کچھ تھوڑا فائدہ نہیں ہے، اور معاشی حیثیت سے بھی اس کے نتائج کم از کم
سودی معاملات کے مقابلے میں بہتر ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ موجودہ مالیاتی بحران
میں یہ بات واضح بھی ہوگئی ہے۔

شرکت ومضاربت کے مثالی طریقوں پر زور دینے کے لئے میں نے یہ
الفاظ بھی استعمال کئے ہیں کہ "مرابحہ، اجارہ وغیرہ ثانوی طریقے ہیں" اور یہ بھی کہ
"انہیں عبوری دور میں استعمال کرنا چاہئے، ان پر قناعت کرکے نہیں بیٹھنا چاہئے"
وغیرہ وغیرہ، بلکہ بعض صورتوں کو حیلہ بھی قرار دیا ہے جس کا مطلب جائز حیلہ تھا،
لیکن یہ ساری باتیں نظام کو ایک مثالی نظام کی طرف لے جانے کی تاکید پر مشتمل
تھیں، نہ ان کا یہ مطلب تھا کہ باقی طریقے فی نفسہٖ ناجائز ہیں، اور نہ یہ کہ ایک مدت
تک تو یہ جائز ہیں، اور ایک خاص مدت گذرنے کے بعد یہ خودبخود ناجائز قرار
پاجائیں گے، کیونکہ فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جس کے جواز کے لئے سال دو
سال کی کوئی مدت مقرر ہو، اور اس کے بعد وہ خودبخود ناجائز قرار پاجائے۔ جواز اور
عدم جواز کا دارومدار اس معاملے کی خصوصیات پر ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا
ہے کہ جواز حاجت یا ضرورت سے مشروط ہو جس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی۔ عبوری
دور کی بات کا جواز اور عدم جواز سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ حکمت عملی سے تعلق ہوتا ہے۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے بزرگوں کی طرف سے دینی مدارس پر زور

اخلاص کے ساتھ یہ تنقید ہوتی رہی ہے کہ ان میں تعلیم کا معیار پست ہو رہا ہے، تربیت کی طرف توجہ نہیں دی جا رہی، اساتذہ درس دے کر فارغ ہو جاتے ہیں، اور طلبہ کے حالات پر نظر رکھ کر ان کی تعلیمی اور اخلاقی حالت بہتر بنانے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دیتے، اور اس کے نتیجے میں تعلیم ایک رسمی کارروائی ہو کر رہ گئی ہے۔ اور مدارس کی تعداد محدود ہو رہی ہے، لیکن ایسی تنقید کرنے والے کے بارے میں یہ تصور درست نہیں ہوگا کہ اس نے موجودہ مدارس کے نظام کو ناجائز یا خلاف شریعت قرار دے دیا ہے۔

خود تجارت کی مثال لے لیں۔ جو تاجر گراں فروشی کرتے ہیں، ان پر یہ تنقید بالکل برحق ہے کہ وہ مفاد عامہ کے خلاف کام کرتے ہیں، لیکن اگر وہ حلال چیزیں بیچ رہے ہوں، اور ان کی بیع میں کوئی شرعی نقص نہ ہو تو اس تنقید کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان کی ساری تجارت کو حرام قرار دے دیا گیا ہے، بلکہ جب ان کا مقابلہ ایسے تاجروں سے کیا جائے گا جو حرام چیزیں بیچتے ہیں تو یقیناً ان کو حرام فروشوں پر ترجیح دی جائے گی۔ علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں، اور علامہ شامیؒ نے اس کی شرح میں ان لوگوں پر سخت تنقید فرمائی ہے جو کاشتکاروں سے بہت کم نرخ پر بیع سلم کرتے ہیں، اور فرمایا ہے کہ حکومت کو ان کے لئے مناسب نرخ متعین کر دینے چاہئیں (دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار ص: ۲۱۸ ج: ۴ قبیل باب الربو) لیکن اس کا یہ مطلب کسی نے نہیں نکالا کہ بیع سلم ہی کو حرام و ناجائز قرار دے دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی معاملے پر معاشی حکمت کی رو سے جو بنیادی تنقید کی جائے تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوتا کہ اس معاملے کو شرعی اعتبار سے ناجائز اور حرام قرار دے دیا گیا ہے۔ میں نے مرابحہ اور اجارہ کے طریقوں پر تنقید کر کے شرکت و مضاربت کی طرف نہ بڑھنے پر جو اصولی تنقید کی ہے وہ اسی نوعیت کی ہے، جس کا یہ مطلب لینا درست نہیں ہے کہ میں ان طریقوں کو ناجائز

سمجھتا ہوں۔ البتہ میں نے ان طریقوں کو اس وقت ناجائز بھی کہا ہے جب ان طریقوں کو ان کی شرعی شرائط کے بغیر استعمال کیا گیا۔

۱۹۸۱ء کے ''غیر سودی کاؤنٹر'' اور موجودہ غیر سودی بینکاری

چنانچہ میرے جس مضمون کو بار بار حوالہ دیا گیا ہے، وہ سن ۱۹۸۱ء میں یعنی آج سے اٹھائیس سال پہلے ''غیر سودی کاؤنٹر'' کے نام سے اس وقت شائع ہوا تھا جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے عہد حکومت میں پہلی بار غیر سودی بینکاری کو نافذ کرنے کا اعلان کیا گیا، اور اس غرض کے لئے غیر سودی کاؤنٹر الگ بنائے گئے تھے۔ جب میں نے ان کے طریق کار کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کا حلیہ بگاڑ کر نافذ کیا گیا ہے۔ اس میں مرابحہ یا بیع مؤجل کا نام تو ضرور تھا، لیکن اس کا طریق کار محض فرضی اور صرف کاغذوں کی حد تک محدود تھا، اور حقیقت میں ختم رقم ہی کا تبادلہ ہوتا تھا جو سود ہی کی ایک شکل تھی۔ اس موقع پر میں نے اپنے اس مضمون میں اس طریق کار کی پرزور مخالفت کی، اور بتایا کہ اس طریق کار میں مرابحہ مؤجلہ کی شرائط بھی پوری نہیں ہورہی ہیں، اس لئے یہ طریق کار بالکل ناجائز ہے۔ اسی مضمون میں میں نے ایک طرف اسٹیٹ بینک کے مجوزہ طریقے کو بالکل ناجائز قرار دیا، اور دوسری طرف مرابحہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بالکل ناجائز نہیں کہا، البتہ چونکہ مخاطب حکومت تھی، اس لئے اپنے مذکورہ بالا موقف کے مطابق یہ مطالبہ بھی بہت زور و شور کے ساتھ کیا کہ اس کا استعمال کم کرنے کی کوشش کی جائے اور مضاربت کو فروغ دیا جائے۔ جس طریق کار کو بالکل ناجائز کہا گیا تھا، اس کا کچھ حصہ خود اسٹیٹ بینک کی تجویز کے حوالے سے اسی مضمون میں بیان کردیا گیا تھا، اور وہ یہ تھا:

''جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی

تی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے
اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، وہ
کچھ عرصے کے بعد واجب الادا زائد رقم پر ان اداروں
کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے جو اس سے قرض لیتے آ رہے ہیں۔"
("اجارہ" ربح انشائی ۱۹۶۳ء حوالہ اسٹیٹ بینک نوٹیفکیشن
۱۹۸۵ء ص ۹)

اس سے واضح ہے کہ بینک نے حقیقت میں کوئی بیع نہیں کی، بلکہ محض قرض کرانے کے لئے کوئی چیز بازار سے خرید لی ہے، اور اپنے گاہک کو بیچ دی ہے جس کی قیمت نوے دن بعد واجب الادا ہوگی۔ اس کے علاوہ اس طریق کار میں بہ وقت یہ فرضی بیع بھی معینہ کے طور پر انجام دی جاتی تھی، یعنی ایک شخص بینک کو اپنا کوئی سامان نقد قیمت پر بیچتا، اور اسی وقت بینک سے وہی سامان زیادہ قیمت پر ادھار خرید لیتا تھا۔ اور یہ بیع بھی محض فرضی اور کاغذی ہوتی تھی۔ اس لئے میں نے اس پر سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اس کو نہ صرف ناجائز، بلکہ سود ہی کی دوسری شکل قرار دیا تھا۔

میرے اس مضمون کو بعض حضرات نے مرابحہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بھی بالکل ناجائز قرار دینے کے لئے حجت کے طور پر پیش کیا ہے جو اس وقت غیر سودی بینکوں میں رائج ہے، بلکہ یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ:

"ان حیلوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مرابحہ کا "ربح" اور
اجارہ کی اجرت ۱۹۸۱ کی بدنام بینکاری کے "مارک اپ" سے
ذرہ برابر مختلف نہیں ہے۔ جس طرح وہ "مارک اپ" شرعی اعتبار
سے خالص سود اور سرمایہ کاری کے سودی نظام پر بدنما داغ تھا،
اسی طرح، بلکہ اس سے بڑھ کر مروجہ مرابحہ کا ربح اور اجارہ کی
اجرت بھی سود ہے۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۸۰)

آپ نے اوپر دیکھا کہ ۱۹۸۱ میں کوئی حقیقی بیع ہوتی ہی نہیں تھی، محض فرض کرلیا جاتا تھا کہ کوئی چیز خریدی اور فروخت کی گئی ہے، نیز بکثرت وہ فرضی بیع بھی بیع عینہ ہوتی تھی، دوسری طرف غیر سودی بینکاری کے موجودہ نظام میں بینک حقیقۃً سامان خریدتا ہے، وہ وہی سامان خریدتا ہے جس کی اس کے گاہک کو ضرورت ہوتی ہے پھر اسے حقیقۃً فروخت کرتا ہے، اور اس میں عینہ سے مکمل احتراز کیا جاتا ہے، جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔ اس کے باوجود یہ فرمانا کہ "یہ ۱۹۸۱ کے نظام سے "ہرگز مختلف نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر بدنما داغ ہے" اس پر مناسب تبصرے کے لئے مجھ ناکارہ کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

البتہ اس مضمون کی مخاطب چونکہ حکومت تھی، جس کے پاس اس بات کے پورے وسائل موجود تھے کہ وہ بینکوں کو شرکت اور مضاربت کی قیود پر عمل کا پابند بنائے، اس لئے راقم الحروف نے مذکورہ بالا معاشی حکمت عملی کے طور پر اس بات پر بھی زور دیا تھا کہ پورے بینکاری نظام کو مرابحہ اور اجارہ ہی کے گرد گھمانے کے بجائے وہ شرکت اور مضاربت کو رواج دے۔ اس مقصد کے لئے میں نے حتی الامکان مرابحہ اور اجارہ کو عام رواج دینے کی بھی مخالفت کی تھی، ان کو سرے سے ناجائز قرار دینا ہرگز مقصود نہیں تھا، اور چونکہ مقصود حکومت پر دباؤ ڈالنا تھا، اور یہ تحریر ایسے حالات میں لکھی جارہی تھی جب حکومت نے مرابحہ کے نام کو غلط استعمال کر کے اسے فرضی بیع میں تبدیل کردیا تھا، اس لئے میرے اس مضمون میں ایک جملہ ایسا آگیا تھا جس سے ناواقف حال حضرات کو یہ غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ میں مرابحہ کو معمول بنانے کو شرعاً بھی ناجائز سمجھتا ہوں، وہ جملہ یہ ہے:

"اسی لئے ہمارے فقہاء کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اکا دکا واقعات پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کرنے کی تو گنجائش ہے، لیکن کسی حیلہ سازی جس سے

مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔"

اگرچہ اُسی مضمون کو پورے سیاق وسباق کے ساتھ پڑھنے سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ "اجازت نہیں" کے الفاظ کا تعلق ایسی حیلہ سازی سے ہے جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اور میرا مقصد یہ تھا کہ جس حکومت نے مرابحہ کے نام پر ایک بالکل ناجائز اور فرضی معاملے کو رواج دے دیا تھا، اُس سے مطالبہ کرنا تھا کہ وہ حیلوں حوالوں کے بجائے سنجیدگی کے ساتھ متبادل اسلامی طریقوں کو رائج کرے، لیکن اگر میری اس سوء تعبیر کی بنا پر کوئی غلط فہمی پیدا ہوئی ہے تو اب میں وضاحت کر دیتا ہوں کہ اُس کا مقصد مرابحہ مؤجلہ کو جو صحیح شرعی شرائط کے ساتھ وجود میں آیا ہو شرعی طور پر ناجائز قرار دینا نہیں، بلکہ حکومت کو اُسے تمویل کی عام اور مستقل پالیسی بنانے سے روکنے کی کوشش تھی، وہ "فقہائے کرام" کی طرف جو بات منسوب کی تھی، اس کا تعلق "مقاصد شریعت فوت ہونے" سے تھا جو فرضی عینہ جیسے ناجائز حیلوں میں فوت ہوتے ہیں، جائز حیلوں میں فوت نہیں ہوتے، جیسا کہ آگے ("حیلوں کی شرعی حیثیت" کے عنوان کے تحت) ان شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔

میرا یہ مقصد مضمون کے پورے سیاق سے بھی واضح ہے، کیونکہ اُسی مضمون میں "مارک اپ" کے طریق کار میں کچھ اصلاحات بھی تجویز کی گئی تھیں، اگر غیر سودی بینکاری میں اُس کے استعمال کو بالکل ناجائز قرار دینا مقصود ہوتا تو یہ اصلاحات تجویز کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔ پھر جب حکومت نے ان اصلاحات پر عمل کرنے کا اعلان کیا تو میں نے ان کا خیر مقدم بھی کیا۔ چنانچہ جب حکومت کی طرف سے اسٹیٹ بینک نے یہ اعلان کیا کہ: "بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے گاہکوں کو بیع مؤجل کے طریقے پر مناسب مارک اپ کے ساتھ فروخت کریں گے، لیکن نادہندگی کی صورت میں اُس پر کسی مزید مارک اپ کا اضافہ نہیں ہوگا" (اسٹیٹ بینک نیوز ج:۳۰۲ شمارہ:۳۰) تو میں نے اس کا خیر مقدم کرتے ہوئے "البلاغ" میں لکھا:

"مارک اپ کے طریقِ کار کی یہ اصلاح ہر لحاظ سے باعثِ مسرت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش آئند ہے۔" (ماہنامہ "البلاغ" شمارہ: صفر ۱۴۰۲ھ کا اداریہ)

اگر میں مرابحہ مؤجلہ کو بینکاری میں اسے معمول بنانے کو ناجائز سمجھتا تو اس کا خیر مقدم کیوں کرتا؟

غیر سودی بینکاری کی پرائیویٹ جدوجہد

یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں ہماری خواہش، دعوت اور کوشش تو ہمیشہ یہ رہی ہے کہ تمویل کی زیادہ تر بنیاد شرکت یا مضاربت ہو، لیکن ایک مسلمان فرد کی حیثیت سے یہ بات بھی کچھ کم فائدے کی نہیں ہے کہ وہ اس شدید حرمت سے بچ جائے جس کے خلاف اللہ تعالیٰ نے اعلانِ جنگ فرمایا ہے۔ یہ کام کسی بھی جائز طریقے سے ہو جائے تو بھی اس کوشش کی ناقدری نہیں کی جاسکتی۔ پورے ملک کا نظام تبدیل کرنا اصل میں حکومت کا کام ہے، اور جس مثالی معاشی حکمتِ عملی کی بات اوپر کی گئی ہے، وہ صحیح معنی میں اسی وقت بروئے کار آسکتی ہے جب حکومت پورے خلوص کے ساتھ اپنے تمام وسائل بروئے کار لاکر اس معاشی پالیسی کو نافذ کرے، اس غرض کے لئے نہ صرف معاشی ڈھانچے میں، بلکہ بہت سے قوانین میں، اور ٹیکسوں کے نظام میں بھی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ لیکن جب حکومت یہ فریضہ انجام نہ دے رہی ہو، اور کچھ اشخاص یا ادارے یہ چاہیں کہ ہم کسی طرح سود کی حرمت کے وبال سے اپنے آپ کو اور دوسرے مسلمانوں کو بچاکر کوئی ایسا ادارہ قائم کردیں جو چاہے اس معاشی پالیسی کے مطابق نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں آجائے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا اُن سے یہی کہا جائے گا کہ نہیں! جب تک وہ معاشی پالیسی بروئے کار نہ آجائے اُس

وقت تک سود سے بچنے کی ہر تدبیر کو معیوب جانو، اور سودی کا بازار گرم رہنے دو، یا ایک مسلمان کی حیثیت سے اُن کی اس خواہش کا خیر مقدم کر کے ان کے ساتھ تعاون کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور اُن کے لئے کوئی ایسا راستہ تجویز کر دینا چاہئے جو خواہ معاشی حکمتِ عملی کے اعتبار سے مثالی نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں رہ کر انہیں سود کی حرمت سے بچا لے، اور ساتھ ساتھ اس بات کی بھی کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ اسی راستے سے سہی، جس حد تک اُس مثالی معاشی حکمتِ عملی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہو، اُس حد تک اُسے بروئے کار لانے کے اقدامات کئے جائیں؟ انصاف کے ساتھ غور کر لیا جائے کہ ان دونوں میں سے کونسا طرزِ عمل درست ہے؟

میرا اندازہ یہ ہے کہ ہر انصاف پسند شخص پہلے کے بجائے اس دوسرے طرزِ عمل کی تائید کرے گا۔ چنانچہ عالمِ اسلام میں جب حکومتوں سے مایوسی ہوئی تو بہت سے غیرت مند مسلمانوں اور اہلِ علم نے یہی دوسری راہ اختیار کی، اور ایسے پرائیویٹ ادارے مضاربت کی بنیاد پر قائم کئے جو غیر سودی کاروبار کا عملی تجربہ کریں، اور ان میں تاکید و ترغیب تو اس بات کی کی جاتی رہی کہ یہ پرائیویٹ ادارے سرمایہ کاری میں بھی شرکت و مضاربت کی طرف جس قدر بڑھ سکیں، بڑھیں، لیکن انہیں شرعی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے مرابحہ، اجارہ وغیرہ کی اجازت دی گئی، اور چونکہ ان کے پاس حکومت جیسے وسائل نہیں تھے، اور وہ سودی بینکوں کے سمندر میں چند قطروں کی حیثیت رکھتے تھے، اس لئے ان سے شرکت و مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کا مطالبہ اُس زور و شور سے نہیں کیا گیا جیسا کہ حکومت سے مطالبہ کرتے وقت میرے مذکورہ بالا مضمون میں کیا گیا تھا، بلکہ ان کے ساتھ حتی المقدور تعاون کا جو طرزِ عمل اختیار کیا گیا، وہ اسی بنیاد پر تھا، اور اس کو میرے سابق موقف سے متعارض سمجھنا درست نہیں ہے، کیونکہ کسی شخص کی تحریر و تقریر اور طرزِ عمل کا انصاف پسندی سے تجزیہ کرتے ہوئے یہ نہ بھولنا چاہئے کہ لکل مقام مقال۔

بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ

اب ذرا جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک حالیہ فتویٰ ملاحظہ فرمائیے جو مستفتی نے میرے پاس تصدیق کے لیے بھیجا تھا۔ اس فتوے میں ایک ایسے شخص کے لئے جو سودی ملازمت سے بھی بچنا چاہتا ہے، اور تجارت یا ملازمت کے خطرات میں پڑے بغیر کسی تمویلی کاروبار سے نفع چاہتا ہے، ایک ایسا حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے جس کا شرعی جواز بھی نہ صرف مشکوک ہے، بلکہ زیادہ تر احتمالات عدم جواز کی طرف جاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

سوال

السلام علیکم

جناب عالی میں ایک معاشی مسئلے سے دوچار ہوں اور آپ حضرات سے اس سلسلے میں شرعی احکامات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس مسئلے کا حل معلوم کرنا چاہتا ہوں۔

میرا مسئلہ یہ ہے کہ مجھے میرے والد کی طرف سے کچھ پیسہ ملا ہے اور میری صحت ٹھیک نہیں ہے، میں زیادہ پڑھا لکھا بھی نہیں ہوں، چونکہ میرے گھر کی تمام ذمہ داریاں اب میرے کندھوں پر ہیں، میرے ایک عزیز نے مجھے یہ پیسے بینک میں رکھوانے کا مشورہ دیا، لیکن میں سودی معاملات سے بچنا چاہتا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ تجربہ اور پڑھا لکھا نہ ہونے کی بنیاد پر میں کوئی کاروبار بھی نہیں کرسکتا ہوں، نیز اگر میں کسی کے ساتھ شراکت داری کا معاملہ کروں تو مجھے کسی پر اتنا بھروسہ بھی نہیں ہے، لہٰذا میرے ایک عزیز نے مجھے ایک کام کا مشورہ دیا تھا جس کو میں نے

شروع کیا ہے۔ تاہم اس کام کی شرعی نوعیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں آپ حضرات سے مسئلہ جاننا چاہتا ہوں۔

میرے کام کی تفصیل درج ذیل ہے:

میرے ایک عزیز کی یونیورسٹی ہے جس میں طالب پڑھنے کے لئے آتے ہیں لیکن اس یونیورسٹی میں جو فیس لی جاتی ہے وہ ایک مہینے کی ہوتی ہے اور ایڈوانس میں ہوتی ہے۔ چونکہ اس یونیورسٹی کی فیس ایڈوانس ہوتی ہے اور بہت زیادہ ہوتی ہے لہذا بہت سارے بچوں کے لئے اس کی یکمشت ادائیگی ممکن نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے بہت سارے بچے اس یونیورسٹی میں پڑھ نہیں پاتے ہیں۔

لہذا میں نے یونیورسٹی کے مالک سے ایک معاہدہ وکالت کیا ہے جس کی روشنی میں مجھے منتخب بچوں کی فیس کی ادائیگی کرتا ہوں اور وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو اپنے ادارے میں تعلیم دیتے ہیں؛ ان بچوں کی فیس جو کہ ۱۵۰۰۰ روپے ہیں میں ابتداء ہی میں ان حضرات کو ادا کرتا ہوں اور وہ بچے مجھے اپنی فیس ۳ مہینہ میں ۶ ہزار روپے کر کے مجھے ادا کرتے ہیں، اس طرح ان بچوں کو نہ صرف یونیورسٹی میں داخلہ مل جاتا ہے بلکہ ان کو فیس کی ادائیگی میں بھی سہولت ہوجاتی ہے، جبکہ ایک بچے پر مجھے ۳۰۰۰ روپے کی بچت ہوجاتی ہے۔

بچوں کو ابتداء میں جو فیس بتائی جاتی ہے وہ ۱۸۰۰۰ روپے ہے جبکہ جو رقم میں اس یونیورسٹی میں ان بچوں کے لئے دیتا ہوں وہ ۱۵۰۰۰ روپے ہوتی ہے۔

(۱) اب آپ حضرات سے معلوم یہ کرنا ہے کہ کیا اس طرح میرا

۳۰۰۰ کمانا جائز ہے جبکہ نہ صرف میں اپنے پیسے اس کام میں لگا رہا ہوں بلکہ میرا اس یونیورسٹی والوں کے ساتھ یہ معاہدہ ہے کہ وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو میری طرف سے تعلیم دینے کے پابند ہیں، اور بچے جو فیس ادا کرتے ہیں وہ براہ راست مجھے ادا کرتے ہیں اور ان کو ابتداء ہی میں یہ تفصیل بتا دیتا ہوں کہ ان کو ہر مہینہ ۳۰۰۰ روپے ادا کرنے ہوں گے اور کل فیس ۱۸۰۰۰ روپے ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کوئی بچہ فیس کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو کیا اس سے جرمانہ وصول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

برائے مہربانی اس سلسلے میں میری رہنمائی فرمائیں۔عین نوازش ہوگی۔

محمد عرفان اختر احمد

اختر کالونی کراچی۔

الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) صورت مسئولہ میں سائل نے جو طریقہ کار ذکر کیا ہے کہ بچوں کی فیس یکمشت ادا کر دیتا ہے اور پھر مہینے کے حساب سے بچوں سے ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرتا ہے یہ قرض ہے اور قرض کا حکم یہ ہے کہ اس کا مثل واجب ہوتا ہے، لہذا بچوں کے والدین سے ادا کردہ فیس سے زیادہ رقم لینا حرام اور سود ہے۔

جیسا کہ بدائع میں ہے:

إن الواجب في ذمة المستقرض مثل المستقرض.

(ج:۷ ص:۳۹۴ ط:سعید)

اور دوسری جگہ ہے:

وأما الذي يرجع إلى نفس القرض: فهو أن لا يكون فيه جر منفعة فإن كان لم يجز نحو ما إذا أقرضه دراهم غلة على أن يرد عليه صحاحا أو أقرضه وشرط شرطا له فيه منفعة؛ لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قرض جر نفعا؛ ولأن الزيادة المشروطة تشبه الربا؛ لأنها فضل لا يقابله عوض والتحرز عن حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب.

(بدائع الصنائع کتاب القرض ج:۷ ص ۳۹۵ ط:سعید)

اور فتاویٰ کاملیہ میں ہے:

والمقبوض على وجه القرض مضمون بمثله وفيها نقلا عن جامع الفصولين والواجب في القرض رد المثل.

(فتاویٰ کاملیہ باب القرض ص ۹۲ ط:حقانیہ)

لہٰذا مذکورہ طریقہ کار ناجائز اور سود ہے جو حرام ہے، ایسی صورت سے بچا جائے اور اپنا سرمایہ کسی جائز کاروبار میں استعمال کیا جائے۔

یا اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ جو بڑے لڑکے فیس ادا نہیں کر سکتے ان کے داخلے کے وقت سائل ان لڑکوں سے براہِ راست معاہدہ کرلے کہ میں تمہیں اس ادارہ میں تعلیم دلاؤں گا اور

اسکول کی جو بھی فیس ہوگی میں بھر دوں گا، تم مجھے ماہانہ اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس اتنے ماہ میں ادا کرو گے، پھر اگر وہ طالب علم یا اس کا سربراہ اس پر آمادہ ہو تو حسب معاہدہ ان سے اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس وصول کر سکے گا، باقی اسکول کے ساتھ سائل جو بھی طے کرے وہ خواہ پندرہ ہزار ہوں یا کم وبیش وہ سائل اور اسکول والوں کی صوابدید پر ہوگا۔ فقط واللہ اعلم

کتبہ فضل الرحمن

۱۴۲۹/۳/۱۴ ۲۰۰۸/۴/۲۰

الجواب صحیح محمد عبدالمجید دین پوری

الجواب صحیح محمد عبدالقادر

اس فتویٰ میں سوال کرنے والے نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنا سرمایہ شرکت یا مضاربت پر دیتا ہے تو اسے لوگوں کی دیانت داری پر اعتماد نہیں ہے، اور رقم کے ڈوبنے کا خطرہ ہے، لہٰذا وہ کوئی ایسا طریقہ معلوم کرنا چاہتا ہے جس سے اس کی رقم محفوظ بھی رہے، اور اسے گھر بیٹھے نفع بھی ملتا رہے، فتویٰ میں یہ طریقہ تجویز فرمایا گیا ہے کہ جو طالب علم تعلیم کا تقاضہ یعنی پندرہ ہزار روپے برداشت نہیں کر سکتے، ان سے وہ یہ کہے کہ میں تمہیں فلاں ادارے میں تعلیم دلا دوں گا، اور اس "خدمت" کے عوض تم سے اٹھارہ ہزار روپے قسط وار (تین ہزار روپے ماہانہ) وصول کروں گا، پھر وہ تعلیمی ادارے سے پندرہ ہزار روپے میں معاملہ کرلے، اور پندرہ ہزار روپے کی سرمایہ کاری

کر کے طالب علموں سے اٹھارہ ہزار روپے گھر بیٹھے وصول کرتا رہے۔

اس فتوٰی میں نیک جذبہ تو وہی کارفرما ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا کہ اس بیچارے شخص کو جو سود سے بچنا چاہتا ہے، ایک ایسا متبادل مہیا کر دیا جائے جس میں سود نہ ہو اور اس کا کام بھی چل جائے، لیکن اس کام کے لئے جو حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے، اس کے بارے میں اس طرف شاید نظر نہیں گئی کہ مرابحہ مؤجلہ میں تو کوئی ایسی چیز خریدی اور بیچی جاتی ہے جو بائع کے ضمان میں آئے۔ پھر اس پر نفع لینا بھی جائز ہو جاتا ہے، یہاں تو کوئی چیز نہ خریدی جا رہی ہے، نہ بیچی جا رہی ہے۔ چنانچہ فتوٰی میں "تعلیم دلانے" کی کوئی تشریح بھی نہیں فرمائی گئی، نہ اس کے ساتھ کوئی قید مذکور ہے، لہٰذا "تعلیم دلانے" کا مطلب سوال وجواب کے سیاق میں یہی نظر آتا ہے کہ سائل طالب علم کی طرف سے پندرہ ہزار روپے کی فیس بھر دے گا، اور طالب علم سے قسط وار اٹھارہ ہزار روپے وصول کرے گا (یعنی چھ ماہ میں تین فی صد نفع وصول کرے گا جو سالانہ چالیس فی صد ہو گیا)۔ ظاہر ہے کہ جو فیس وہ بھرے گا، وہ اس کی طرف سے طالب علم کے لئے قرض ہو گی، اور اس قرض کے بدلے وہ اٹھارہ ہزار روپے وصول کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی سود کے سوا اور کیا تاویل کی جا سکتی ہے؟ اور اگر بالفرض "تعلیم دلانے" کا مطلب صرف فیس بھرنا نہیں، بلکہ طالب علم کو داخلہ دلانے کی خدمت بھی اس میں شامل ہے تو اول تو اس بات کی کوئی قید، شرط یا وضاحت فتوٰی میں نہیں ہے، دوسرے اگر ہو بھی تو داخلہ دلانے کی خدمت تو ایک مرتبہ انجام پا کر ختم ہو جائے گی۔ اس کے بعد مسلسل تین ہزار روپے کا نفع حاصل کرتے رہنے کا کیا جواز ہو گا؟ تیسرے اگر عقد داخلہ دلانے کی اس خدمت پر ہوا ہے تو یہ اجارہ ہوا، اس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ تم میری فیس اپنی جیب سے ادا کرو گے، یعنی مجھے پندرہ ہزار روپے قرض دو گے: بظاہر اجارہ بشرط القرض ہی نظر آتا ہے، کیا ایسا اجارہ جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے تو کیا ایسے اجارے میں جس کے ساتھ قرض بھی ہو، اجرت مثل کی

پابندی شرعاً ضروری ہے، یا جتنی زیادہ سے زیادہ اُجرت مقرر کرلی جائے، وہ جائز ہے، چاہے وہ "قرض جرّ نفعا" کے تحت آتی ہو، اور اس کے ذریعے چالیس فی صد سالانہ کی شرح سے نفع حاصل کیا جارہا ہو؟ ان سوالات سے فتوی میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ اور یہ فتویٰ انہی دارالافتاء کی طرف سے جاری ہوا ہے جنہوں نے اپنی کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" میں حیلوں کے خلاف غیرت وحمیت کا اتنا مظاہرہ فرمایا ہے کہ جس عقد کے جواز پر صحابۂ و تابعین سے لے کر ائمہ اربعہ تک کی تصریحات موجود ہیں، اُسے بھی اکل بالباطل قرار دے دیا ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ صفحات میں تفصیل سے معلوم ہوگا۔

بہرحال! فتوی میں جو حیلہ بتایا گیا ہے، اُس کی شرعی حیثیت سے قطع نظر اس کے پیچھے جذبہ یہی کارفرما ہے کہ اس ماحول میں جہاں سود نے اپنے پنجے گاڑے ہوئے ہیں، اور دیانت وامانت کا معیار بہت پست ہے، ایک مسلمان کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت ومضاربت سے ہٹ کر بھی کوئی مناسب راستہ نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ جذبہ اپنی جگہ غلط نہیں، بلکہ مستحسن تھا، بشرطیکہ ایسا راستہ تجویز کرتے وقت تمام ضروری شرعی احکام وشرائط کا لحاظ رکھ لیا گیا ہوتا۔

لیکن عجیب بات ہے کہ یہی طرزِ فکر اگر غیر سودی بینک قائم کرنے کے لئے اپنایا جاتا ہے تو اُس کو سود سے بھی بدتر حرام قرار دے دیا جاتا ہے، یعنی فرمایا یہ جاتا ہے کہ اگر وہ سارے عقود جو مروجہ غیر سودی بینکاری میں تجویز کئے گئے ہیں، شرعی شرائط پوری بھی کرتے ہوں، تب بھی حیلہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں!!

جد وجہد کے مختلف مراحل

ایک اور قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ بینکاری کے سودی نظام کو شرعی بنیادوں پر تبدیل کرنا کوئی ایسا کام نہیں تھا کہ کوئی سوئچ دبایا جائے، اور سارا نظام ایک دم

شریعت کے مطابق ہو جائے۔ سودی نظامِ معیشت نے پچھلے چار سو سال میں جس طرح دنیا بھر میں اپنا جال بچھایا ہے، اس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے۔ صدیوں سے اس نظام کو جمانے کے لئے ہر سطح پر کوششیں ہوتی رہی ہیں۔ اس کے لئے تعلیم و تربیت کا خاص نظام بنایا گیا ہے، حساب و کتاب رکھنے کے طریقے وضع کر کے دنیا بھر میں انہیں نافذ کر دیا گیا ہے، اس کے مناسب قوانین بنائے گئے ہیں، اس کو مدد دینے کے لئے ٹیکسوں کا ایسا نظام تیار کیا گیا ہے جو سود کی حوصلہ افزائی کرے، اور غیر سودی تجارت کی ہمت شکنی ہو۔ لہٰذا بات صرف اتنی نہیں تھی کہ معاملات کو صحیح کرنے کے لئے ایک نظام تجویز کر دیا جائے، بلکہ اس نظام کو ٹھیک ٹھیک چلانے کے لئے ایک ہمہ گیر جدوجہد کی ضرورت تھی جس میں سب سے پہلا کام ایسے افراد کی تربیت تھی جو اس نظام کو ٹھیک ٹھیک سمجھیں، اور اس پر دیانت داری سے عمل کریں۔ جن لوگوں نے سودی نظام کے تحت تربیت پائی تھی، انہیں اس نئے نظام سے آگاہ کرنا اور اس کی نزاکتوں کو سمجھانا ایک مستقل کام تھا جس کے لئے عالمِ اسلام میں کئی مستقل تربیتی ادارے قائم کئے گئے۔ پھر حساب و کتاب رکھنے کے طریقے بدلے بغیر اس نئے نظام کو درست نہیں کیا جا سکتا تھا، کیونکہ حساب و کتاب اور اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے جو معیار اس وقت عالمی طور پر مسلّم سمجھے جاتے ہیں، اگر انہی کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ کی جائے تو اس کے نتیجے میں خود معاملات غیر شرعی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اس کے لئے بحرین میں اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے نئے معیار تیار کئے گئے جو ضخیم جلدوں میں بحرین سے شائع ہوئے ہیں۔

پھر سود کے جن متبادل شرعی طریقوں پر عمل ہو رہا ہے، وہ اگرچہ چنے گئے ہیں، لیکن مختلف مواقع پر ان کی عملی تطبیق کے اپنے کچھ مسائل ہوتے ہیں جن پر شرعی اور عملی دونوں جہتوں سے غور کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس نظام کو روبہ عمل لانے کے لئے اتنی مختلف جہتوں سے کام کرنا پڑا ہے کہ اس کی وسعت کا اندازہ انہی حضرات کو ہو سکتا

ہے جو اس میں عملی طور پر شریک رہے ہیں۔

پھر جب کوئی نیا کام شروع ہوتا ہے تو طبعی طور پر اس میں خامیاں بھی ہوتی ہیں، لوگ ٹھوکریں بھی کھاتے ہیں، کچھ سادگی میں غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، کچھ بدنیت لوگ موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جانتے بوجھتے بھی غلطیاں کرتے ہیں، اور چونکہ غیر سودی مالیاتی ادارے جگہ جگہ قائم ہو رہے تھے، اور اس بات کا پورا خطرہ موجود تھا کہ کسی متحدہ معیار کی غیر موجودگی میں ہر ادارہ اپنے من مانے طریقے پر شرعی طریقوں کی تشریح کرکے غلط طریقوں کو شرعی طریقے کہہ کر نافذ کرے، اس لئے ایک متحدہ مجلس شرعی نے ان تمام اداروں کے لئے متحدہ شرعی معیار تیار کرنے کا کام کیا جس کے ذریعے ان اداروں کو ان معیاروں کا پابند بنایا جاسکے۔ چنانچہ اب تک جو معاییر شرعیہ تیار ہوئے ہیں، انہیں پاکستان سمیت مختلف اسلامی ممالک کے مرکزی بینکوں نے غیر سودی اداروں کے لئے واجب العمل قرار دے دیا ہے۔

اس قسم کی طویل جدوجہد کے دوران فطری طور پر بہت سے مراحل پیش آتے ہیں جن میں کبھی کامیابی ہوتی ہے جس پر انسان مسرت کا اظہار کرتا ہے، کبھی صبر آزما حالات سے سابقہ پڑتا ہے جس میں اس پر برداشت ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ تقریباً ہر بڑی تبدیلی کی جدوجہد میں ہوا ہی کرتا ہے۔ میں بھی پچھلے تقریباً تیس سال سے کسی نہ کسی حیثیت میں اس جدوجہد سے کچھ نہ کچھ وابستہ رہا ہوں، اور خود مجھے اس قسم کے مختلف حالات سے سابقہ پیش آیا ہے۔ مثلاً شروع کے اوسط میں چونکہ غیر سودی بینکاری کی تحریک زوروں پر تھی، تو بعض لوگوں نے سودی بینکوں کی مسابقت میں بعض ایسے اقدامات بھی کئے جو میرے نزدیک شریعت کے مطابق نہیں تھے، اور میں نے ان کے خلاف آواز اٹھائی، (اور بحمد اللہ تعالیٰ اس آواز کو اللہ تعالیٰ نے موثر بنایا) کئی ایسے ہی موقع پر جب میں مکہ مکرمہ میں تھا۔ کچھ حضرات مجھ سے ملنے کے لئے آئے ہوئے تھے، اور ان کے سامنے میں نے اپنے ان تاثرات کا اظہار کیا ہوگا کہ لوگ حیلے

حوالے کرکے پروپیگنڈا چلانے لگے ہیں، شاید وہ گفتگو ٹیپ ہوگئی ہو، اور اب اس کی باقاعدہ اس طرح تشہیر کی جارہی ہے جیسے کسی مجرم کے اقرارِ جرم کا کوئی ریکارڈ حاصل ہوگیا ہو، اور اُسے اُس کے خلاف جرم ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جارہا ہو، حالانکہ میری یہ بات ماہنامہ "ندائے شاہی" کے حوالے سے نقل کی جاتی ہے جس کی اب تک میں نے شکل بھی نہیں دیکھی، اور کہا جاتا ہے کہ وہ میرا کوئی انٹرویو تھا، اور مجھے اب تک یہ معلوم نہیں کہ اس میں میری طرف کیا باتیں کس سیاق وسباق میں منسوب کی گئی تھیں، اور وہ نسبت کس حد تک درست تھی؟

میری دردمندانہ گذارش یہ ہے کہ اپنے ایک نیازمند بھائی کے بارے میں آخر یہ طرزِ عمل کیوں اختیار کیا جارہا ہے؟ خود اُسی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ تم نے فلاں وقت جو بات کہی تھی، اس کا مقصد اور پس منظر کیا تھا؟ اور اگر میرا کوئی قول یا فعل اس بات کے خلاف نظر آرہا ہے تو اس کی تشریح خود فرمانے کے بجائے مجھی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ اس کی کیا حقیقت ہے؟

غیرسودی بینکوں کے بارے میں میرا موقف

ایک اور بات کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ غیرسودی بینکاری کا تصور ایک چیز ہے، اور اس تصور کو عملاً نافذ کرنے کے لئے جو بینک قائم ہوئے ہیں، وہ دوسری چیز ہیں۔ میری تحریریں غیرسودی بینکاری کے نظریاتی پہلو سے متعلق ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس غرض کے لئے کون کون سے طریقے اختیار کرنا شرعاً جائز ہے؟ اس کی وجہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا بھر میں جتنے مالیاتی ادارے غیرسودی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، میں نے اُن سب کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔

ایسے حالات میں جب یہ دعویٰ بہت زور وشور سے کیا جارہا تھا کہ سود کے

بغیر کسی کامیاب معیشت کو چلانا ممکن نہیں ہے، اور بینکوں سے سود کا خاتمہ ممکن ہے، میں نے اپنی تحریروں میں بتایا ہے کہ بینکوں کو کس طرح سود سے پاک کیا جا سکتا ہے، اور انہی تحریروں میں یہ وضاحت بھی کی ہوئی ہے کہ ان تمام طریقوں کے شرعی جواز کے لئے ضروری ہے کہ ان احکام اور شرائط کی پوری پابندی کی جائے جو ان عقود ومعاملات کے لئے شرعاً ضروری ہیں، اور جب تک اس پابندی کا اطمینان نہ ہو، میں کسی ادارے کے ساتھ معاملات کے جواز کا فتویٰ نہیں دیتا۔ لہٰذا ان تمام اداروں کی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی۔

جن اداروں کے حالات ومعاملات کی مجھے خود یا کسی قابلِ اعتماد عالم کے ذریعے کافی معلومات ہوتی ہیں، ان کے بارے میں تو میں جواز کا فتویٰ دے دیتا ہوں، لیکن جن اداروں کی مجھے مکمل معلومات حاصل نہیں ہوتیں، اُن کے بارے میں نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہتا، البتہ کبھی ان کے شرعی نگرانی کرنے والوں سے رجوع کے لئے کہہ دیتا ہوں۔ اور جس ادارے میں کسی قابلِ اعتماد عالم کی نگرانی نہیں ہے، لوگوں کو اس سے معاملہ کرنے کا مشورہ نہیں دیتا۔ اور جن بینکوں سے معاملے کو میں جائز سمجھتا ہوں، اُن کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تمویل حاصل کئے بغیر کام چلا سکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تمویل حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رجوع کریں۔ البتہ جن لوگوں کو بہر حال بینکوں سے واسطہ پڑتا ہی ہے، اُن کے لئے ایک جائز راستہ نکالنے کی کوشش کی گئی ہے جو اگر اخلاص کے ساتھ جاری رہے، اور اُسے تعاون حاصل ہو تو اس سے اسلامی معیشت کے اعلیٰ مقاصد کی طرف پیش قدمی بھی ہو سکتی ہے، نیز عوام کی اکثریت جو ان بینکوں میں رقمیں رکھوانے پر مجبور ہوتی ہے، اس کے لئے بھی سود سے بچنا ممکن ہو جاتا ہے۔

بعض بزرگوں نے میرے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ میں غیر سودی بینکاری

کو موجودہ [illegible] کا بانی کہتے ہیں۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے۔ غیر سودی بینک جب قائم ہونے شروع ہوئے ہیں، اس وقت میرا اس میں کوئی کردار نہیں تھا، سوائے اس کے کہ میں اسلامی نظریاتی کونسل کا رکن تھا جس نے اس موضوع پر ایک رپورٹ تیار کی تھی، لیکن مشرق اوسط میں دو تین غیر سودی بینک اس سے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ پھر جب غیر سودی بینکوں کی تعداد بڑھنے لگی، تو میں نے محسوس کیا کہ ان میں سے بیشتر مراکز اور اداروں کی بنیاد پر چل رہے ہیں، لیکن ان کے کوئی مدون قواعد نہیں ہیں جن کی وہ اپنے طریق کار میں پابندی کریں، اور مجھے خطرہ ہوا کہ ایسی کسی کتاب کی غیر موجودگی میں یہ ادارے شروع ہی سے غلط راستے پر پڑ سکتے ہیں، تو اس وقت میں نے An Introduction to Islamic Finance کے نام سے کتاب لکھی، وہ انگریزی میں اس لئے لکھی تا کہ وہ ہر اس جگہ پڑھی جا سکے جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے ہیں، بعد میں اس کا ترجمہ مولانا محمد زاہد صاحب (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے ”اسلامی بینکاری کی بنیادیں“ کے نام سے کیا۔ چونکہ شاید یہ پہلی کتاب تھی جس میں غیر سودی بینکاری کے احکام کو اختصار کے ساتھ مدون کیا گیا، اس لئے وہ بفضلہ تعالیٰ مقبول ہوئی، اس لئے بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کام کا آغاز ہی میں نے کیا تھا۔

بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ فی الوقت پاکستان میں جتنے غیر سودی بینک ہیں، وہ سب میری نگرانی اور میرے مشورے کے تحت چل رہے ہیں۔ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ میرا براہ راست تعلق اب تک پاکستان میں صرف تین بینکوں سے رہا ہے۔ میزان بینک، بینک اسلامی اور [illegible] بینک۔ (اور اب [illegible] بینک کی تو چونکہ میری نگرانی کی مدت بھی پوری ہو رہی ہے، اور بظاہر نئی حکومت کی طرف سے اس کے قانون میں تبدیلی لانے کی کوششوں کی بنا پر آئندہ میں اس کی رکنیت قبول نہ کروں) بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان بینکوں کا بانی یا ان کا شیئر ہولڈر یا منتظم ہوں۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے۔ نہ میں ان کا بانی ہوں، نہ میرا ان اداروں سے کوئی

بینکوں سے تعلق ہے، نہ میں ان کا بینک یا شیئر ہولڈر ہوں، نہ ان کی ملازمت میں میرا کوئی حصہ ہے، اور افسوس ہے کہ بعض اشتہارات کی وجہ سے مجھے اس بات کا بھی اظہار کرنا پڑ رہا ہے کہ ان بینکوں میں سے کسی سے میرا کوئی مالی مفاد بھی وابستہ نہیں ہے۔

اب میں جناب والا سے مسائل پر غور کرنے والے اہل علم سے میری گذارش ہے کہ وہ صرف مجھ پر اعتماد کرنے کے بجائے بینکوں کو سود سے پاک کرنے کے لئے جو تجاویز میری تحقیقی کتابوں میں دی گئی ہیں، اور جن پر اس حالیہ کتاب میں بحث کی گئی ہے، براہ کرم ان پر فقہی حیثیت سے غور فرمائیں۔ اور اگر وہ صحیح ہیں تو کسی ادارے سے معاملہ کرنے کے جواز کا فتویٰ دینے سے پہلے خود یا کسی معتمد عالم کے ذریعے اس بات کی تحقیق فرمالیں کہ وہاں تجاویز پر ٹھیک ٹھیک عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔

ان تمہیدی گذارشات کے بعد اب میں ان علمی اعتراضات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر تحریروں میں مروجہ غیر سودی بینکاری پر کئے گئے ہیں۔ اللّٰھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ۔

واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات

بہت سے اعتراضات تو ایسے ہیں جو واقعے کی حقیقت اور صحیح صورت مسئلہ کی غلط اطلاع پر مبنی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ فقہی مسائل چاہے معاشی یا مالی معاملات سے متعلق ہوں، ان کا شرعی حکم بتانے یا جاننے کے لئے ایک مفتی کا نہ ماہر معاشیات ہونا ضروری ہے، نہ بینکنگ کا ماہر ہونا اور نہ انگریزی زبان سے واقف ہونا۔ البتہ ایک بات جس طرح دوسرے مسائل میں ضروری ہے، ان مسائل میں بھی ناگزیر ہے، اور وہ یہ کہ جس بات پر وہ کوئی حکم لگا رہا ہے، اس کی صحیح صورت مسئلہ اسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو، کیونکہ فتویٰ کا حکم اسی صورت پر لگتا ہے، اور "الحکم علی الشیء فرع عن تصورہ" اگر کسی مفتی کے سامنے غلط صورت واقعہ بیان کی جائے تو یقیناً اس کا فتویٰ اسی غلط صورت سے متعلق ہوگا، جو نفس الامر کے مطابق نہیں ہوگا۔ اسی لئے یہ بات فتویٰ کے بنیادی اصولوں میں سے ہے کہ مفتی کے سامنے جو سوال آئے، اگر اس کی صورت پوری طرح واضح نہ ہو تو وہ پہلے تحقیق کرکے صحیح صورت حال کا علم حاصل کرے، پھر جواب دے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو بعض فتوے یا تحریریں سامنے آئی ہیں ان میں خود یہ اعتراف موجود ہے کہ اس کے تفصیلی طریق کار کا علم لکھنے والے کو نہیں ہوسکا۔ بعض تحریروں میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے متعلقہ عقود کے کاغذات

حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ حاصل نہ ہو سکے۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ کیا کوشش تھی جو متعلقہ کوائف حاصل کرنے کے لئے کی گئی، جبکہ اس کا آسان ترین راستہ یہ تھا کہ مجھ نیازمند کو اس خدمت کا موقع دے دیا جاتا۔ چنانچہ جن حضرات نے بندے کو اس خدمت کا موقع دیا، انہیں تو کبھی کوائف حاصل نہ ہونے کی شکایت نہیں ہوئی۔ دوسری گذارش یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے کی پوری صورت واضح نہ ہو رہی ہو تو کیا مفتی کے لئے سچے قیاسی مفروضات یا سنی سنائی باتوں کی بنیاد پر فتوی دینا جائز ہے؟ کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ جب تک صورت مسئلہ کی مکمل تنقیح نہ ہو جاتی، اس وقت تک اس پر کوئی حتمی تبصرہ کم از کم شائع نہ کیا جاتا؟ سودی بینکوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقصد کے لئے سود پر قرض دیا جاتا ہے، لہٰذا اس میں صرف ایک ہی معاملہ ہوتا ہے، اور وہ ہے سودی قرض۔ لیکن مروجہ غیر سودی بینکاری کسی ایک معاملے کا نام نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدد نوعیت کے معاملات انجام پاتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کا ایک طریق کار ہے جس کے لئے الگ الگ عقود ہیں۔ ان تمام معاملات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری تھا کہ ان کے مفصل طریق کار کو قابل اعتماد ذرائع سے پہلے سمجھا جاتا، اور جب تک یہ تمام چیزیں مہیا نہ ہوتیں، اس وقت تک ان پر کوئی عام حکم نہ لگایا جاتا، جیسا کہ صورت حال کی تنقیح نہ ہونے کی صورت میں ہر ذمہ دار مفتی کا معمول ہے۔

یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ فتوی کسی ایک ادارے کے طریق کار پر نہیں، بلکہ غیر سودی بینکاری کے تمام مروجہ طریقوں پر لگایا گیا ہے جس کے لئے بعض اوقات ہر ادارے نے اپنا الگ نظام بنایا ہوا ہے۔ لہٰذا یہ اور بھی زیادہ ضروری تھا کہ ان سب اداروں کے معاملات کی مکمل تحقیق کی جاتی، اور اس کے بعد کوئی حکم لگایا جاتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں کیا گیا، اس لئے بہت سے اعتراضات ان باتوں پر ہیں جو محض اطلاعات پر مبنی مفروضے ہیں، اور حقیقت کے سراسر خلاف ہیں، بلکہ اتہامات کے زمرے میں آتے ہیں۔ زیر نظر تنقیدی تحریر اس قسم کے مفروضوں سے بھری پڑی

ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ ان معاملے میں کتنی بے پروائی سے کام لیا گیا ہے۔

(۱) فرمایا گیا ہے کہ:

"مروجہ اسلامی بینکوں میں کئی ایسے معاملات اور معاہدات پائے جاتے ہیں کہ جن کے ناجائز ہونے میں کسی کو شک و شبہ نہیں ہو سکتا، مثلاً سودی قرضوں کا لین دین، اسلامی بینک بینکنگ کونسل کے رولز کے مطابق اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے اور بعض نجی و سرکاری اداروں کو قرضے فراہم کرنے، نیز سرکاری تمسکات خریدنے کا پابند ہوتا ہے، بہرصورت سود کی ادائیگی ہو یا وصولی، دونوں ناجائز ہیں، جہاں ادائیگی کو قانونی مجبوری کہا جائے وہاں بھی سودی معاہدے کا عدم جواز اور گناہ ہرگز مرتفع نہیں ہوتا۔"

(مروجہ اسلامی بینکاری ص:۳۰۶-۳۰۷)

یہ فقرہ دو تین غلط باتوں بلکہ اتہامات کا مجموعہ ہے کہ اس پر انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے کے سوا کیا کیا جا سکتا ہے؟ یہ ساری باتیں سو فی صد غلط اور سراسر خلاف واقعہ ہیں۔ کوئی اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے نہ کوئی قرض سود پر لیتا ہے، نہ دیتا ہے، نہ کسی نجی یا سرکاری اداروں کو سودی قرض فراہم کرتا ہے، نہ سرکاری تمسکات خریدتا ہے، اور نہ اس پر اس قسم کی کوئی پابندی عائد ہے۔ افسوس ہے کہ سودی لین دین کا سنگین الزام عائد کرتے وقت واقعے کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(۲) اسی بات کو کسی صورت بناتے ہوئے ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ: "اسٹیٹ بینک کے قانون کے مطابق ہر بینک کو کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر اسٹیٹ بینک کے پاس جمع کرنا ضروری ہے جس کی وجہ سے سارے شرکاء سودی قرض دینے والے بن گئے۔"

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غیر سودی بینک بھی یہ رقم اسٹیٹ بینک کے پاس رکھوا کر اس پر سود وصول کرتے ہیں۔ افسوس ہے کہ یہ سنگین الزام عائد کرتے وقت بھی واقعے کی تحقیق ضروری نہیں سمجھی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک میں ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ رکھوانے کی پابندی تو ہے، لیکن غیر سودی بینک اس پر کوئی ایک پیسہ بھی وصول نہیں کرتے، بلکہ اس طرح رکھواتے ہیں جیسے عام مسلمان اپنی رقمیں کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھواتے ہیں۔

(۳) اسی تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ: "تمام موجودہ اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے کے پابند ہیں جس کی وجہ سے سب شرکاء سودی قرض لینے کے گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔"

میں نے صاحب تحریر سے خود پوچھا کہ آپ نے یہ بات کس بنیاد پر لکھی ہے؟

اس عبارت سے تحریر میں جو دو باتیں کہی گئی ہیں، دونوں غلط اور واقعے کے بالکل خلاف ہیں۔ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایسی کوئی پابندی کسی بھی بینک پر نہیں ہے کہ وہ اس سے ضرور سودی قرض لے۔ البتہ بینکوں کو بعض حالات میں قرض حاصل کرنے کی اجازت ہوتی ہے، مگر غیر سودی بینکوں کے لئے شریعت پر مبنی الگ طریق کار ہے جس میں سود

(۶) مزید فرمایا گیا ہے کہ: "اسی طرح اگر کوئی کھاتہ دار ڈالر جمع کرائے تو کل تخمینے سے فیس لی جاتی ہے۔"	یہ بات بھی غلط ہے۔ ہاں کئی سال پہلے کچھ عرصے تک ایسا ہوا ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ ملک میں ڈالروں سے سرمایہ کاری کی قانوناً اجازت نہیں تھی، اس لئے اگر کوئی شخص ڈالر میں کھاتہ کھولتا تو اس کے ڈالروں کو روپے میں تبدیل کیا جاتا تھا، یا اُن ڈالروں کو باہر بھیج کر سرمایہ کاری کی جاتی تھی، اس منتقلی کے اخراجات فیس کی شکل میں وصول کئے جاتے تھے، یہ سلسلہ کچھ عرصے رہا، بعد میں شریعہ بورڈ کی ہدایت پر بند کردیا گیا۔
(۷) حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم اپنے فتوے میں فرماتے ہیں کہ: "اس معاہدہ میں "ربح ما لم یضمن" کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک کے گاہک کے ساتھ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے" نیز کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" میں بھی صفحہ: ۲۲۸ پر کم و بیش یہی فرمایا گیا ہے۔	حالانکہ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہوتا، اور نہ میرے علم میں کوئی ایسا بینک ہے جو تعاطی کی بنیاد پر مرابحہ کرتا ہو۔ تفصیل ان شاء اللہ آگے آرہی ہے۔

جاتے ہیں، اور جن لوگوں سے آگے مرابحہ یا اجارہ یا مشارکہ کا عقد ہوتا ہے، انہیں وہ عقود فراہم کئے جاتے ہیں۔ چونکہ مضاربت میں کام کی تمام تر ذمہ داری مضارب پر ہوتی ہے، اس لئے ڈپازیٹر کو (جو رب المال ہے) آگے کے عقود فراہم کرنا کچھ ضروری نہیں، البتہ اگر کوئی دیکھنا چاہے تو کوئی ممانعت بھی نہیں۔ اگر کوئی بینک نہ دکھائے، خاص طور پر ایسے لوگوں کو جو اس کی شرعی حیثیت سمجھنا چاہتے ہوں تو اس کا یہ طرز عمل غلط ہے، لیکن اس سے جہالت عقد لازم نہیں آتی، کیونکہ اس عقد میں وہ فریق نہیں ہے۔

(۱۵) فرمایا گیا ہے کہ:

"بینک نفع میں سے اپنے انتظامی اخراجات اور انتظامی فیس یا مضاربہ فیس وغیرہ منہا کرے گا۔ اس کے بعد نفع طے شدہ شرح کے مطابق کھاتہ دار اور بینک (رب المال اور مضارب) کے درمیان تقسیم ہوگا۔" (ص ۲۰۴، ۲۰۵)

یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف ہے۔ بینک اپنے انتظامی اخراجات نفع سے منہا نہیں کرتا، اور جس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے، اس کا نفع کی تقسیم سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ بینک کی دوسری خدمات مثلاً چیک بک جاری کرنے یا ڈرافٹ جاری کرنے وغیرہ

ساتھ معاملات کرنا شرعاً جائز ہے۔ (ص: ۵۳)

یہ بات نقل کرتے ہوئے "جائزہ لینے والے حضرات" کا اگرچہ صراحت سے نام نہیں لیا گیا لیکن حاشیہ پر ماہنامہ "ندائے شاہی" کے کسی مضمون کا حوالہ ہے جو میری طرف منسوب ہے۔ نیز اگلے فقرے میں چونکہ بندے کا ذکر ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا قول کی نسبت میری طرف ہی ہوتی ہے۔ اب میں عرض کرتا ہوں کہ کیا میری کوئی ایسی تحریر پیش کی جاسکتی ہے جس میں بندے نے وہ بات کہی ہو جو اوپر کے اقتباس میں نقل کی گئی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات میں نے زندگی بھر کبھی نہیں کہی کہ جن غیر سودی بینکوں کے جواز کا میں نے فتویٰ دیا ہے۔ ان میں "کچھ معاملات حلال اور کچھ حرام ہیں" اس لئے یہ "اھون سود" ہے، اور میں اس بات سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کبھی ایک پیسے کے سود کو بھی اھون سود کہوں، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کے ایک درہم کو بھی بہت سی بدکاریوں سے بدتر قرار دیا ہے۔ کسی شخص کی طرف بے بنیاد بات منسوب کر کے شائع کرنا جواز کی کس حد میں آتا ہے؟

حاشیہ پر جس ماہنامہ "ندائے شاہی" مرادآباد فروری ۲۰۰۴ء کا حوالہ دیا گیا ہے، میں نے اس ماہنامے کے لئے کبھی کوئی مضمون نہیں لکھا، نہ آج تک یہ رسالہ دیکھا جس میں یہ مضمون شائع ہوا ہے۔ البتہ سننے میں آیا ہے کہ بعض حضرات نے میری اس گفتگو کو جو مدرسہ میں بعض علماء سے ہوئی تھی، ماہنامہ "ندائے شاہی" کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے۔ اس کی حقیقت میں اوپر "جدوجہد کے مختلف مراحل" کے زیر عنوان بیان کرچکا ہوں۔ اور اس میں بھی یہ بات ہرگز نہیں کہی گئی جو اوپر کے اقتباس میں بندے کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ میں نے چونکہ وہ رسالہ اب تک نہیں دیکھا، اور نہ ان حضرات میں سے کسی نے میرے پاس بھیج کر تصدیق چاہی کہ جو باتیں اس میں انٹرویو کے عنوان سے کہی گئی ہیں، وہ واقعی میں نے کہی ہیں یا نہیں، بلکہ بعض حضرات سے جنہوں نے اپنی تنقید میں اس کا حوالہ دیا ہے، میں نے درخواست کی کہ

وہ رسالہ جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے، آپ کے پاس موجود ہے تو براہ کرم وہ یا اس کی ایک کاپی مجھے بھیج دیں، تاکہ مجھے پتہ تو چلے کہ اس میں کیا لکھا ہے، لیکن وہ انہوں نے نہیں بھیجی۔ اول تو جہاں تک مجھے یاد ہے، یہ کوئی باقاعدہ انٹرویو تھا ہی نہیں، ایک غیر رسمی گفتگو تھی، اور اگر انٹرویو ہوتا بھی تو یہ تجربہ سب کے سامنے ہے کہ بسا اوقات اس میں انٹرویو لینے والے اپنے الفاظ میں دوسرے کی بات نقل کرتے ہیں جس میں بکثرت غلطیاں بھی ہو جاتی ہیں، اس لئے اس کو میری طرف منسوب کرنے سے پہلے تصدیق ضروری تھی۔ بہرحال! میں نے کسی چیز کو "اہون سود" کہہ کر کبھی جائز نہیں کہا، اور یہ مجھ پر سراسر اتہام ہے۔

یہاں ایک اور افسوسناک واقعہ ذکر کر دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں جس کا ان محترم ناقدین نے بھی ذکر فرمایا ہے۔ بلکہ شاید اپنی تنقیدوں کا بڑا دارومدار اس پر رکھا ہے۔ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب میرے ایک دوست ہیں۔ ملک کے نمایاں ماہرین معاشیات میں ان کو شمار ہوتا ہے، اور جب میں نے معاشی مسائل پر وہ تقریریں کی تھیں جو "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" کے نام سے شائع ہوئی ہیں تو ان تمام تقاریر میں انہوں نے میری معاونت بھی فرمائی تھی۔ انہوں نے تقریباً پانچ سال پہلے ایک غیر سودی ادارے میں اکاؤنٹ کھلوایا تو ان کے بعض معاملات کا بھی جائزہ لیا، جن میں انہیں متعدد چیزیں ان اصولوں کے خلاف محسوس ہوئیں جو میں نے اپنی تقریروں میں بیان کی تھیں۔ اس لئے انہوں نے میرے نام ایک مفصل تحریر لکھی، اور خود میرے پاس تشریف لائے، اور جہاں تک مجھے یاد ہے مجھ سے کہا کہ یہ میرے اشکالات ہیں، لیکن آپ چونکہ مصروف بہت ہیں، اس لئے اگر آپ یہ اپنے صاحبزادے مولانا عمران اشرف صاحب کے حوالے کر دیں تو میں ان کے ساتھ مل کر بات کر لوں گا، اور اگر کسی چیز میں ضرورت ہوئی تو آپ سے رجوع کر لیا جائے گا۔ چنانچہ میں نے وہ تحریر خود ان کی خواہش کی بنا پر اپنے بیٹے مولوی عمران اشرف سلمہ کے حوالے کر دی،

اور مطمئن ہوگئیں کہ اگر کوئی بات ان کی باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں مزید طلب
آئے گی تو وہ مجھ سے بات کرلیں گے۔

معاملہ ان کے سپرد کرنے کے بعد اپنی مصروفیات اور سفر کی کثرت میں
مجھے یاد بھی نہ رہا کہ ان سے پوچھتا کہ اس تحریر کا کیا ہوا؟ دوسری طرف مولانا عمران
اشرف صاحب کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس کے بعد میرے ساتھ بیٹھے بھی تھے، اور
ان کے ساتھ چند نشستیں ہوئیں، اور شاید ای میل کے ذریعے کچھ خط و کتابت بھی رہی،
اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے ملاقاتیں بھی رہیں، سودی بینکاری کے موضوع پر
کانفرنسوں میں ان کا ساتھ رہا، اور پھر اس سوالنامے کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی وجہ
سے ان پر یہ تأثر ہوا کہ اب اس سوالنامے کا تحریری جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے،
اور بات ختم ہوگئی ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ خواہ کسی بنا پر اس سوالنامے کا
تحریری جواب نہیں دیا گیا تھا۔ اس واقعے کے تقریباً چار سال بعد یہ سوالنامہ موجودہ
تحریک کے پاس پہنچ گیا، اور انہوں نے یہ سمجھ کر کہ یہ ایک ایسے شخص کا لکھا ہوا ہے جو
بامعنی شہادت بھی ہے، اور اس کا میرے ساتھ تعلق بھی رہا ہے، اور چونکہ میری طرف
سے اس سوالنامے کا کوئی تحریری جواب نہیں دیا گیا تو سمجھا کہ یہ باتیں اس میں درج
ہیں، وہ سو فی صد حق ہیں، چنانچہ اس سوالنامے میں جو باتیں لکھی ہوئی تھیں، ان کو
ان حضرات نے غیر سودی بینکوں کے عملی طریقِ کار پر تنقید کرکے اپنی تنقید کی بنیاد
بنالیا، اور نہ خود ان کی تحقیق کی ضرورت سمجھی، اور نہ مجھ سے پوچھا کہ تم نے اس تحریر
کا جواب کیوں نہیں دیا تھا؟ بعد میں جب ان حضرات کی طرف سے فتویٰ شائع ہوا تو
ڈاکٹر ارشد زمان صاحب نے اس پر اظہار افسوس کیا، اور مجھے ایک خط لکھا جسے افسوس
ہے کہ میں اسے نقل نہیں کرسکتا کیونکہ انہوں نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی ہے،
اور پھر وہ مجھ سے ملاقات کے لئے بھی تشریف لائے، اور انہی باتوں کا اعادہ فرمایا جو
انہوں نے مجھے فتوے کے سلسلے میں اپنے خط میں لکھی تھیں۔

اسے آپ میری غلطی کہہ لیجئے کہ وہ سوال نامہ اپنے بیٹے کے حوالے کرنے کے بعد مجھے یاد بھی نہ رہا، اس لئے میں اس کے بارے میں کچھ معلوم بھی نہ کرسکا، لیکن بعد میں جب میں نے اسے دیکھا تو اس میں بھی اکثر باتیں ان غلط فہمیوں پر مبنی تھیں جن کا ذکر اوپر کے جدول میں گذرا ہے، اور بعض کا ذکر آگے آنے والا ہے، اور جو چند باتیں صحیح تھیں وہ ایسی تھیں جن سے معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا تھا، اور بظاہر بعد میں تبدیل بھی کردیا گیا تھا۔ یہ تنقیدیں ان کے پیز رسالہ بعد میں لکھی گئیں، لیکن ساری بنیاد اسی قدیم مفروضے پر رکھی گئی جس کا حوالہ ڈاکٹر ارشد زماں صاحب نے اپنی تحریر میں دیا تھا

جو تنقیدیں اس قسم کی خلاف واقعہ اور بلا تحقیق باتوں اور غلط فہمیوں پر مشتمل ہوں، ان کا درجہ استناد ظاہر ہے، لیکن چونکہ یہ سوال اس بحث میں متعدد شرعی اور فقہی مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں، اور بعض تحریریں ایسی بھی ہیں جن میں مجموعی طور سے صرف علمی مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے متعلقہ مسائل پر گفتگو بھی مناسب معلوم ہوتی ہے جو ذیل میں آرہی ہے۔ واسأل الله تعالى ان يوفقني لما يحبه ويرضاه ويعصمني من الزلل والخطل۔

غیر سودی بینک اور حیلے

بنیادی طور پر موجودہ غیر سودی بینکاری کی حرمت کی جو دلیل بار بار زور و شور سے پیش کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سارا کاروبار حیلوں پر چل رہا ہے، اس لئے نہ صرف حرام ہے، بلکہ کھلے سودی بینکوں کے کاروبار سے زیادہ حرام ہے۔

اس دلیل کا صغریٰ یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں کے سارے طریقے حیلوں پر مشتمل ہیں، اور کبریٰ یہ ہے کہ یا تو ہر حیلہ ناجائز ہے، یا حیلوں کو کاروبار کا معمول بنانا ناجائز ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مقدمات دُرست نہیں ہیں۔ نہ غیر سودی بینکاری کے ہر طریقے کو حیلہ کہا جاسکتا ہے، اور نہ ہر حیلہ ناجائز ہوتا ہے۔

اس وقت غیر سودی بینکوں میں جو طریقہ سب سے زیادہ رائج ہے، وہ مرابحہ مؤجلہ کا طریقہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس تاجر کو کوئی سامان خریدنا ہوتا ہے، وہ بینک سے اُدھار خرید لیتا ہے، اور بینک اُس وقت کے بازاری نرخ کے مقابلے میں کچھ زیادہ قیمت پر اُسے بیچ دیتا ہے۔ مثلاً کسی صنعت کار کو روئی کی ضرورت ہے، لیکن اُس کے پاس خریدنے کے لئے فوری طور پر پیسے نہیں ہیں۔ اس وقت تو سودی بینک اُسے پیسے قرض دے کر سود وصول کرتے ہیں، لیکن غیر سودی بینک اُس کو پیسے دینے کے بجائے روئی بازار سے خرید کر اُسے زیادہ قیمت پر اُدھار بیچ دیتا ہے۔ چونکہ اس فروختگی میں بینک اپنی لاگت پر ایک طے شدہ شرح سے اپنا نفع رکھتا ہے، اس لئے اسے مرابحہ کہا جاتا ہے، اور چونکہ فروختگی اُدھار ہوتی ہے، اس لئے وہ مرابحہ مؤجلہ ہوتا ہے۔ بعض حضرات اسے سود کا حیلہ قرار دے کر ناجائز فرماتے ہیں،

کیونکہ اس میں ادھار بیع کرنے کی صورت میں نقد سے زیادہ رقم نکالی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ اس میں ادھار کی وجہ سے قیمت بڑھائی گئی ہے۔ اس لئے یہ سود یا سود کے مشابہ ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے:

"مرابحہ اور اجارہ کے مروجہ تمویلی طریق کار کے سوفیصد اسلامی اور خالص حلال ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں: کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ حکم اشتباہ کا ہے۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ باب الربا میں "شبہۃ الربا" حقیقت ربوا کا حکم رکھتی ہے۔"

نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ:

"مرابحہ اور اجارہ کے کئی معاملات میں تبعِ عقد اور توسع کا سہارا لے کر قابل عمل بتایا گیا ہے، مثلاً اجباری تصدق وغیرہ، حالانکہ تبعِ عقد اور توسع کے قاعدے وہاں کارآمد ہوتے ہیں جہاں صحتِ عقد کے باقی سارے تقاضے پورے ہو رہے ہوں۔ صرف ایک پہلو نزاکت میں رہا ہو، یعنی یہ نزاکت جزوی ہو، کلی اور اصولی نہ ہو۔ جس مسئلے کا کل اور اصل ہی صحیح قوی بنیاد نہ رکھتے ہوں، اس معاملے میں فساد کا پہلو غالب اور صحت کا پہلو مغلوب ہو تو وہاں تبعِ عقد یا توسع کا سہارا نہیں لیا جا سکتا۔"

مزید ارشاد ہے:

"جبکہ اجارہ اور مرابحہ کی بجائے خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی

> تسلیم نہیں۔ ان دونوں کا اپنا روایتی پیرایہ ہوتا اور کاروائی محض
> "حیلہ" ہے، اور ان حیلوں کے لئے بھی صحیح نقد و رقم کا مبادلہ
> لیں تو یہ بھکاری سے بھیک مانگنے کے مترادف ہوگا۔
> جس طرح یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجارہ اور مرابحہ کو بطور
> "حیلہ" کے اختیار کیا گیا ہے، اسی طرح یہ بات بھی ناقابل انکار
> ہے کہ جو معاملات حیلہ سازیوں پر مبنی ہوں وہ فساد سے خالی
> نہیں ہوتے، خواہ یہ فساد "عقد" کے انعقاد پذیر ہونے اور نفاذ
> و تمامیت میں رکاوٹ بنتا ہو یا نہ بنتا ہو۔ معاملات فاسدہ کے ذکر
> کردہ حکم کی رو سے مرابحہ اور اجارہ کو مروجہ اسلامی بینکوں میں
> بطور طریقہ تمویل اختیار کرنا "اکل بالباطل" (دوسرے کے مال
> کو ناحق ہتھیانے) کے زمرے میں داخل ہے۔"

(مروجہ اسلامی بینکاری ص:۲۴۱)

واقعہ در اصل یہ ہے کہ پچھلے تمام فقہائے کرام کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ادھار بیع میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے "مروجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

> "یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور صاحب مذکور کے مصداق
> کی طرف دعوت فکر بھی ہے۔ یہ نقطہ نظر معروف اسلامی اقتصادی
> ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم
> خیال اہل علم (۲) کا ہے۔"

بعد میں جب یہ تحریر ''مروجہ اسلامی بینکاری'' کے نام سے شائع ہوئی تو اس
سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی
مصلحت سے حذف کر دیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطۂ نظر تھا، بلکہ
اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مرابحہ مؤجل ہی کو نہیں، مرابحہ مطلقہ کو بھی ناجائز
فرماتے تھے۔

لہٰذا یہ ساری بحث یا تو حضرت مولانا طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اس
نقطۂ نظر پر مبنی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے، یا اس بات پر
کہ یہ ایک حیلہ ہے جس کا عمومی استعمال نہ مناسب ہی نہیں، بالکل ناجائز، حرام اور
اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر واقعی بیع ہی مقصود ہو، یعنی پیسوں کے عوض کوئی
سامان بیچی ہو، اور اس صورت میں ادھار بیچنے کی وجہ سے قیمت زیادہ لگائی جائے، تو
بذاتِ ذات میں یہ کوئی حیلہ نہیں، بلکہ جائز بیع کی ایک قسم ہے، جس کے جواز پر چاروں
فقہی مذاہب متفق ہیں، بشرطیکہ قیمت عقد کے وقت ہی متعین ہوگئی ہو، اور اس میں
کوئی ابہام نہ رہا ہو۔ حیلہ عام طور سے وہ ہوتا ہے جہاں اصل مقصود تو کچھ اور ہو، اور
محض خانہ پری کے لئے کوئی دوسرا معاملہ کرلیا گیا ہو۔ بعض لوگوں نے مرابحہ مؤجلہ کو
ایسے ایسے طریقے سے استعمال کرنے کی کوشش کی جس میں اُس کی شرائط پوری نہیں
ہوتی تھیں، مثلاً کچھ عرب ممالک میں اُسے کریڈٹ کارڈ میں استعمال کرنے کی تجویز
ہوئی، اور سن ۱۹۸۱ء میں پاکستان میں اس کا حلیہ بگاڑا گیا تو اس وقت میں نے اُسے
حیلہ بھی کہا اور اس پر سخت تنقید کی۔ لیکن جب خریداری واقعۃً مقصود ہو تو وہ بذاتِ خود
حیلہ نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں جن لوگوں کے ساتھ مرابحہ کیا جاتا ہے، وہ حقیقۃً اس
چیز کی خریداری چاہتے ہیں، اور بینک ان کو وہی چیز بیچتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو کوئی

خریداری عمل میں نہ ہو تو اس کے ساتھ مرابحہ نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر مرابحہ کو تورق کے لئے استعمال کیا جائے تو وہ محض حیلہ ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض شرائط کے ساتھ وہ بھی جائز ہے۔

اُدھار بیع میں قیمت زیادہ کرنا عہدِ رسالت میں

یہ بیع جس میں اُدھار کی وجہ سے قیمت زیادہ وصول کی جائے، نہ صرف ائمہ اربعہ کے مذہب میں جائز ہے بلکہ اس کا جواز خود قرآن کریم سے ثابت ہے۔ جو مشرکین سود کی حرمت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کا یہ اعتراض نقل فرمایا ہے کہ:

"اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" (سورۃ البقرہ:۲، ۲۷۵)

یعنی "بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے۔"

ان کا کہنا یہ تھا کہ اگر بیع جائز ہے تو سود بھی جائز ہونا چاہئے۔ متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بیع سے ان کی مراد وہ بیع تھی جس میں ادھار کی وجہ سے بیچنے والا قیمت میں اضافہ کیا کرتا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ جب اُدھار بیع کرتے وقت کوئی شخص قیمت میں اضافہ کرتا ہے، اس وقت تو آپ اس کو جائز کہتے ہیں، لیکن اگر وہ وقت پر قیمت ادا نہ کر سکے، اور بیچنے والے سے مزید مہلت مانگے، اور اس وقت بیچنے والا اس سے یہ کہے کہ اس مہلت کے بدلے پیسے بڑھا دو تو اس کو آپ سود کہہ کر حرام قرار دیتے ہیں، لہٰذا یہ دہرا معیار معلوم ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ: "احل اللہ البیع وحرم الربو" "یعنی بیع کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، اور ربا کو حرام کیا ہے۔" اس میں بیع کا لفظ اگرچہ عام ہے جو نقد اور اُدھار ہر طرح کی بیع کو شامل ہے، لیکن اس کا شانِ نزول وہی بیع ہے جس پر انہوں نے سود کے مشابہ ہونے کا اعتراض کیا تھا، اور جس میں اُدھار کی وجہ

سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا تھا۔ اس آیت کریمہ کا یہ شانِ نزول متعدد تابعین سے مروی ہے۔ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"كان الرجل إذا حلّ ماله على صاحبه فيقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل وأزيد على مالك. فإذا فعل ذلك قيل لهم: هذا ربا. قالوا سواء علينا إن زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء. فذلك قوله تعالى: "قالوا إنما البيع مثل الربوا" لقولهم إن زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء ... فأكذبهم الله تبارك لقولهم إن زدنا في أول البيع أو عند محل المال فقال: "وأحلّ الله البيع وحرّم الربوا" (تفسير ابن أبي حاتم ٢: ٥٤٧، مكتبة مصطفى الباز)

"اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص پر واجب الادا مال کی ادائیگی کا وقت آتا تو مدیون اپنے دائن سے کہتا کہ میری میعاد میں اضافہ کردو، میں تمہارے مال (یعنی قیمت) میں اضافہ کردوں گا۔ جب وہ ایسا کرتا تو کہا جاتا کہ یہ ربا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے کے بعد دونوں باتیں برابر ہیں۔ اس بات کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل فرمایا ہے کہ "انہوں نے کہا ہے کہ بیع بھی تو ربا کی طرح ہے۔" کیونکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا میعاد آنے پر، دونوں باتیں برابر ہیں ــــ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ کہہ کر تردید فرمائی کہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اور ربا کو حرام کیا ہے۔"

حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کے ربا کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"إن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاؤه، زاده وأخر عنه."

"جاہلیت کا ربا یہ تھا کہ کوئی شخص کوئی چیز ایک معین میعاد تک اُدھار بیچتا تھا، پھر جب میعاد آجاتی، اور خریدار کے پاس ادا کرنے کے لئے پیسے نہ ہوتے تو وہ پیسے بڑھا دیتا اور مزید مہلت دے دیتا۔"

حضرت قتادہؒ سے جاہلیت کے ربا کی تشریح نقل کرنے کے بعد حافظ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ مشرکین کے اعتراض کی تشریح یہ فرماتے ہیں:

"يقولون: إنما البيع ــ الذي أحله الله لعباده ــــ مثل الربوا، وذلك أن الذين كانوا يأكلون من الربوا من أهل الجاهلية كان إذا حل مال أحدهم على غريمه يقول الغريم لغريم الحق: زدني في الأجل وأزيدك في مالك. فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا لا يحل، فإذا قيل لهما ذلك قالا: سواء علينا زدنا في أول البيع أو عند محل المال، فكذبهم الله في قيلهم فقال: وأحل الله البيع." (تفسیر ابن جریر ۳: ۱۰۲ و ۱۰۳)

اس سے صاف واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جس بیع کو حلال قرار دیا ہے، اگرچہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب کے قاعدے سے اس میں ہر قسم کی بیع داخل ہے، لیکن شان نزول کی روشنی میں اس کا اولین مصداق وہ

بیع ہے جس میں قیمت ادھار سے بڑھ گئی ہو، خواہ اس ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کر دیا گیا ہو۔ اس طرح یہ بیع خود بخود آیت قرآنی وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ کے تحت جائز ہے۔

صحابہؓ وتابعینؒ کے اقوال

چنانچہ جمہور صحابہؓ، تابعینؒ اور ائمہ مجتہدینؒ سب اس بیع کو جائز کہتے ہیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ آثار ملاحظہ فرمائیے:

حدثنا أبو بكر قال نا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة عن أشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال: لا بأس أن يقول للسلعة: هي بنقد بكذا وبنسيئة بكذا ولكن لا يفترقا إلا عن رضا

حدثنا أبو بكر قال نا حفص بن غياث عن ليث عن طاوس أنه سمعه قال: لا بأس به إذا أخذه على أحد النوعين.

حدثنا أبو بكر قال نا وكيع عن سفيان عن ليث عن طاوس وعن عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عن عطاء قالا: لا بأس أن يقول هذا الثوب بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا ويذهب به على أحدهما.

حدثنا أبو بكر قال نا هاشم بن القاسم قال نا شعبة قال: سألت الحكم وحمادا عن الرجل يشتري من الرجل الشيء فيقول: إن كان بنقد فبكذا وإن كان إلى أجل فبكذا قال: لا بأس إذا انصرف على أحدهما قال:

تھمؒ، حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ، حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت قتادہؒ اور امام زہریؒ سب نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت محمد بن سیرینؒ سے نقد اور اُدھار دونوں کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کی کراہت منقول ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس عقد میں کسی ایک صورت کو متعین نہ کیا جائے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ "بیعتین فی بیعۃ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان یقول: ابیعک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیئة بعشرین، ولا یفارقه علی احد البیعتین، فان فارقه علی احدهما فلا بأس اذا کانت العقدة علی احد منهما۔"

(جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ۱۸، ۱۲۳۱)

چنانچہ چاروں مذاہب فقہ اس مسئلے پر متفق ہیں۔ (حوالے کے لئے ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ص:۲۹۰ ج:۴، المبسوط للسرخسیؒ ص:۸ ج:۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ص:۵۸ ج:۳، اور مغنی المحتاج للشربینی ص:۳۱ ج:۲)۔

بلکہ شمس الائمہ سرخسی اور صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہما نے تو یہ فرمایا ہے کہ اُدھار بیچنے کی صورت میں قیمت کی زیادتی تاجروں کی عام عادت ہے، اور تجارت اسی بنیاد پر ہوتی ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے کوئی چیز اُدھار خریدی ہو تو مرابحہ میں اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ بات خریدار پر واضح کردے کہ یہ چیز میں نے اُدھار خریدی تھی، ورنہ اس کو یہ دھوکا ہوسکتا ہے کہ جس قیمت پر مرابحہ ہورہا ہے، وہ نقد قیمت ہے، اور وہ اس پر نفع دے رہا ہے، اس لئے اُدھار خریداری کو واضح نہ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنی قیمت خرید حقیقی قیمت خرید سے زیادہ بتا کر مرابحہ کرے۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"واذا اشتری شیئا بنسیئة فلیس له ان یبیعه مرابحة

حتى يبين أنه اشتراه بنسيئة؛ لأن بيع المرابحة بيع أمانة تنتفي عنه كل تهمة وخيانة ويتحرز فيه من كل كذب وفي معاريض الكلام شبهة فلا يجوز استعمالها في بيع المرابحة ثم الإنسان في العادة يشتري الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد فإذا أطلق الإخبار بالشراء فإنما يفهم السامع من الشراء بالنقد فكان من هذا الوجه كالمخبر بأكثر مما اشترى به."

(المبسوط، أول كتاب المرابحة ج:۱۳ ص:۷۸ ط: دار المعرفة)

یہی مسئلہ صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ:

"ألا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل"

(هداية، باب المرابحة مع فتح القدير ۶:۴۶۳)

اس میں بھی یہ بات عام تجارتی معمول کے طور پر ذکر کی گئی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کتاب الصلح میں ایک جگہ صاحب ہدایہ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے پر ایک ہزار کا دَین مؤجل تھا، پھر وہ مدیون سے پانچ سو نقد پر صلح کر لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ: "وذلك اعتياض عن الأجل وهو حرام" یعنی یہ مدت کا معاوضہ لیا جا رہا ہے جو حرام ہے" (فتح القدیر ج: ۷ ص: ۳۹۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مدت کے معاوضے میں کوئی رقم وصول کرنا حرام ہے۔ لیکن بات دراصل یہ ہے کہ مدت کا براہِ راست معاوضہ لینا تو ناجائز ہے، مگر مدت کی وجہ سے کسی چیز کی قیمت میں اضافہ جائز ہے، اس لئے دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ ایک سائل نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی

رحمۃ اللہ علیہ سے اسی ظاہری تعارض کا اشکال پیش کیا تو انہوں نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

''زیادتی ثمن برائے اجل بلاشبہ درست ست، وثبوت آں از عبارت ہدایہ فی کتاب المرابحۃ ''الا تری أنہ یزاد فی الثمن لأجل الأجل'' بوجہ احسن میگردد وہمچو عبارت در کتب عدیدہ موجود است، فصیح الدین ہروی در شرح وقایہ نویسند در کتاب المرابحۃ فی التنبیہ: ''یزاد فی الثمن لأجل الأجل'' انتہی، ودر تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق آرد: ''الا تری أنہ یزاد فی الثمن لأجلہ'' انتہی ودر بحر رائق شرح کنز الدقائق مینویسد: ''لأن الأجل شبہا بالمبیع، الا تری أنہ یزاد فی الثمن لأجل الأجل'' انتہی، وبعد چند سطوری نویسد ''الأجل فی نفسہ لیس بمال ولا یقابلہ شیء من الثمن حقیقۃ إذا لم یشترط زیادۃ الثمن بمقابلتہ قصداً، ویزاد فی الثمن لأجلہ إذا ذکر الأجل بمقابلۃ زیادۃ الثمن قصداً'' انتہی، ازیں عبارت صاف جواز امر مسئول عنہ معلوم شد وہمچنین است در بسیاری از کتب فقہیہ۔ واما عبارت صلح ہدایہ ''لو کانت لہ ألف مؤجلۃ فصالحہ علی خمس مائۃ حالۃ لم یجز لأن المعجل خیر من المؤجل وھو غیر مستحق بالعقد فیکون بإزاء ما حطہ عنہ، وذلک اعتیاض عن الأجل وھو حرام'' انتہی، پس ہیچ مخالفت بعبارات سابقہ نیست چہ اعتیاض عن الاجل امر دیگر ست وزیادہ ثمن لاجل الاجل امری دیگر ست، چوں دریں مسئلہ از سابق حق اجل ثابت بود، وصلح بر

بانقد حال و، قطع شد و اعتیاض من الأجل الذي ليس بمال لازم آمد بنا ءً علیه حکم حرمت داده شد و در صورت زیادت ثمن برای اجل حق اجل از سابق ثابت نیست، بلکہ ابتدائی مقصود تاجیل ثمن زائدی شود، پس در جوازش کلامی نخواہد بود۔

واللّٰہ اعلم۔ حررہ الراجی عفو ربہ القوی، ابو الحسنات محمد عبدالحیٔ، تجاوز اللّٰہ عن ذنبہ الجلی والخفی۔" (مجموعہ فتاویٰ، کتاب البیوع، ج:۱ ص:۳۸۸)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی تصریحات

پھر یہی نہیں، اگر اس قسم کی بیع کو کسی سابق قرض میں مہلت دینے کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کا جواز بھی براہِ راست صریح الفاظ میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال أبو حنيفة رضي الله عنه في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل فإذا حلت قال له الذي عليه الدين بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل: إن هذا جائز لأنهما لم يشترطا شيئا ولم يذكرا أمراً يفسد به الشراء. وقال أهل المدينة: هذا لا يصلح."

"امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے شخص پر سو دینار واجب تھے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو اس سے مدیون نے کہا کہ: ''تم مجھے ایک سامان جس کی نقد قیمت سو دینار ہے، ایک سو پچاس میں ایک معین مدت تک اُدھار بیچ دو،

تو یہ کرنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس سے خریداری لازم ہو جائے۔ اور اہل مدینہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیع درست نہیں ہے۔"

یہاں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مدینہ کے جس قول کا حوالہ دیا ہے، وہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کی موطأ میں ان الفاظ میں موجود ہے:

"قال مالك في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل، فإذا حلت قال له الذي عليه الدين بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً بمائة وخمسين إلى أجل. قال مالك: هذا بيع لا يصلح ولم يزل أهل العلم ينهون عنه. قال مالك: وإنما كره ذلك لأنه إنما يعطيه ثمن ما باعه بعينه ويؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذكره آخر مرة ويزداد عليه خمسين ديناراً في تأخيره عنه، فهذا مكروه ولا يصلح، وهو أيضاً يشبه حديث زيد بن أسلم في بيع أهل الجاهلية أنهم كانوا إذا حلت ديونهم قالوا للذي عليه الدين: إما أن تقضي وإما أن تربي، فإن قضى أخذوا وإلا زادهم في حقوقهم وزادوه في الأجل." (موطا امام مالک، مع اوجز المسالک ج: ۱۱ ص: ۳۴۰)

"اگر ایک شخص کے دوسرے پر سو دینار ہوں جن کی ادائیگی معین میعاد پر واجب ہو، اور جب وہ میعاد آجائے تو جس پر سو دینار واجب تھے، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے کہ کوئی سامان جس کی نقد قیمت سو دینار ہو، مجھے ایک سو پچاس میں اُدھار بیچ دو جس

کی قیمت کی ادائیگی آگے ایک متعین میعاد پر واجب ہو تو اس
کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کرنا درست نہیں
ہے، اور علماء اس سے منع کرتے رہے ہیں۔ امام مالکؒ نے فرمایا
کہ یہ بیع اس لئے مکروہ ہے کہ وہ اسے بیچی ہوئی چیز کی مقررہ
قیمت واپس کرے گا، اور وہ اس کی وجہ سے ان سو دیناروں کا
مطالبہ اس میعاد تک موخر کر دے گا جو اس نے آخری بار ذکر کی
ہے، اور اس طرح پچھلے دین کا مطالبہ موخر کرنے کی وجہ سے
پچاس دینار زیادہ ہو جائیں گے۔ اس لئے یہ مکروہ ہے، درست
نہیں ہے، اور یہ معاملہ زمانہ جاہلیت کے لوگوں کی اس بیع کے
مشابہ ہے جو حضرت زید بن اسلمؒ کی حدیث میں مذکور ہے کہ ان
کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے دیون کسی کے ذمے واجب
الاداء ہو جاتے تو وہ مدیون سے کہتے تھے کہ یا تو دین ادا کرو، یا
اس پر سود دو، پس اگر مدیون ادائیگی کر دیتا تو وہ اس کو وصول کر لیتے،
ورنہ یہ ان کے حقوق میں اضافہ کر دیتے، اور وہ اس کی میعاد میں
اضافہ کر دیتے تھے۔"

اس سے واضح ہے کہ جس صورت میں امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے
درمیان اختلاف ہو رہا ہے، وہ یہ صورت ہے کہ مثلاً زید کے ذمے عمرو کے سو دینار
واجب تھے۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو زید مزید مہلت چاہتا تھا، یہ مزید مہلت لینے
کے لئے اس نے عمرو کو یہ پیشکش کی کہ میں تم سے سو دینار کی ایک چیز ڈیڑھ سو دینار
میں مزید کچھ مدت کے ادھار پر خرید لیتا ہوں، وہ باہمی معاہدے میں یہ ذکر نہیں
کرتے کہ یہ زیادتی پچھلے دین کی مزید مہلت لینے کے لئے کی جارہی ہے، لیکن اس
بیع کے نتیجے میں عملاً ہوتا یہی ہے کہ پچھلے دین کی مدت بھی بڑھ جاتی ہے۔ امام مالکؒ

اسے مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ بیع پہلے دَین کی مدت بڑھانے کے لئے کی جارہی ہے، جسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں قلب الدین کہا جاتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اسے جائز فرماتے ہیں، کیونکہ اس بیع میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی گئی کہ اس کے نتیجے میں پہلے دَین کی مدت بڑھ جائے گی۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ کے خلاف استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قال محمد: ولم لا یصلح هذا؟ أرأیتم من کان له علی رجل دین فقد حرم الله علیه ان یبیعه منه شیئا یربح علیه فیه! قالوا: لأنا نخاف ان یکون هذا ذریعة الی الربا. قیل لهم: وانتم تبطلون بیوع الناس بالتخوف ما تظنون من غیر شرط اشترطه ولا بیع فاسد معروف فساده الا بما تظنون وترون!! رجل کان یبایع رجلا بیوعا کثیرة وکان خلیطا له معروفا بذلک وجب له علیه دین ثم باعه بعد ذلک سلعة تساوی بالنقد مائة دینار بمائة دینار وخمسین دینارا إلی أجل رجل هکذا یتبایع الناس؟ لأنهم إذا اعروا ازدادوا ما بأس بهذا، لئن حرم هذا علی الناس، إنه لینبغی ان یکون عامة البیوع حراما. قالوا: نری انه إنما باعه لمکان دینه، قیل لهم: إنهما لم یتذاکرا الدین بقلیل ولا کثیر. قالوا: قد علمنا انهما لم یتذاکرا الدین بقلیل ولا کثیر ولکنا نخاف ان یکون البیع کان بینهما من أجل ذلک. قیل لهم: أرأیتم لو اجزتم البیع کما تجیزه اما کان لصاحب الدین أن یأخذ دینه من صاحبه وقد حل؟ قالوا: بلی له أن یأخذ دینه،

في بيعهم فإذا كان له أن يأخذ دينه كان البيع جائزا فبأي وجه أبطلتم بيعه؟ ينبغي لكم أن تقولوا من كان له على رجل دين فليس ينبغي له أن يبايعه بشيء يربح عليه فيه فأي أمر أقبح من هذا: إن رجلا يعامل الناس له عليهم ديون أنه لا يجوز أن يبيع منه متاعا ولا جارية ولا شيئا يربح عليه فيه، ما ينبغي أن يسقط هذا على مثلكم ولا ينبغي أن تبطل البيوع بالظنون والظن يخطئ ويصيب۔"

(كتاب الحجة للإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى ج ۲ ص: ۱۹۳ — ۱۹۹، باب ما يجوز في الدين وما لا يجوز من ذلك۔ دار المعارف النعمانية)

"(اہل مدینہ نے جو کہا تھا کہ یہ بیع درست نہیں، اس کے جواب میں) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع کیوں درست نہیں؟ بھلا بتایئے کہ اگر کسی شخص پر کسی اور کا دَین واجب ہو تو کیا اُس کے لئے یہ حرام ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اس کا نفع ہو؟ وہ کہتے ہیں کہ (ہم اسے اس لئے ناجائز کہتے ہیں کہ) ہمیں اندیشہ ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بن جائے گا۔ ان سے کہا جائے گا کہ کیا آپ لوگوں کی بیوع کو صرف ان اندیشوں کی بنیاد پر ناجائز کہیں گے جبکہ انہوں نے نہ کوئی شرط لگائی ہے، اور نہ کوئی ایسی بیع کی ہے جس کا فاسد ہونا معروف ہو؟ آپ نے جو گمان اور جو مدار قائم کی ہے، بس اُس کی وجہ سے؟ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے بہت سی خرید وفروخت کرتا رہتا ہے، اور اُس کے ساتھ اُس کے تجارتی

تعلقات مشہور و معروف ہیں۔ اس پر کوئی دین واجب ہو گیا، پھر وہ کوئی چیز جس کی نقد قیمت سو روپے تھی، اُسے ایک سو بیس روپے میں اُدھار بیچ دیتا ہے۔ بھلا کیا لوگ اسی طرح خرید و فروخت نہیں کرتے ہیں؟ کیونکہ جب وہ قیمت کی ادائیگی کو مؤخر کرتے ہیں تو قیمت بڑھا دیتے ہیں، بھلا اس میں کیا حرج ہے؟ اور اگر اس بیع کو حرام قرار دیا جائے تو پھر لوگوں کی اکثر تجارتیں حرام ہو جائیں۔ وہ (اہلِ مدینہ) کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں وہ یہ بیع اپنے دین کی وجہ سے کر رہا ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ انہوں نے دین کا کوئی تذکرہ نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے دین کا ذکر نہیں کیا، نہ تھوڑا نہ زیادہ۔ لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ انہوں نے یہ بیع دین ہی کی وجہ سے کی ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ ذرا یہ بتائیے کہ اگر آپ بھی اس بیع کو اسی طرح جائز قرار دیں جیسے ہم نے قرار دیا ہے تو کیا اس بیع کے بعد دائن کو اپنا دین وصول کرنے کا حق رہے گا یا نہیں، جبکہ اس کی میعاد آچکی ہے؟ وہ کہیں گے کہ ہاں! اُسے اپنا دین وصول کرنے کا حق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب اُسے اپنا دین وصول کرنے کا حق ہے تو بیع جائز ہوگی۔ آپ کس وجہ سے اس کی بیع کو باطل قرار دیتے ہیں؟ پھر تو آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمے کوئی دین ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے مدیون سے کوئی ایسی بیع کرے جس میں اُسے نفع حاصل ہو، اس سے زیادہ بُری بات اور کیا ہوگی کہ ایک شخص ہے جو لوگوں سے معاملات کرتا ہے، اور اُن

کے ذمے اس کے کچھ دیون ہیں، اس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ
وہ اپنے مدیون کو کوئی سامان یا کوئی باندی یا کوئی اور چیز نفع پر
بیچے؟ آپ جیسوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ یہ بات نظر
انداز کریں، اور بیوع کو محض گمانوں کی بنیاد پر باطل قرار نہیں دینا
چاہئے، کیونکہ گمان تو کبھی صحیح ہوتے ہیں، اور کبھی غلط۔"

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہ موقف بظاہر اس حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ: "لا یحل سلف وبیع" یعنی: "قرض اور بیع دونوں کو ساتھ جمع کرنا حلال نہیں ہے۔" (اخرجہ ابوداود والترمذی والنسائی) اس کا جواب یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اس صورت پر محمول فرمایا ہے جب قرض کے ساتھ بیع مشروط ہو یا بیع کے ساتھ قرض مشروط ہو، چنانچہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ورواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار وفسرہ
فقال: أما السلف والبیع فالرجل یقول للرجل: أبیعک
عبدی ھذا بکذا وکذا علی أن تقرضنی کذا وکذا۔"

(نصب الرایۃ ج:۴ ص:۲۵ کتاب البیوع، باب البیع الفاسد)

"اور یہ حدیث امام محمد بن الحسنؒ نے بھی کتاب الآثار میں
روایت کی ہے، اور اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص
دوسرے سے یہ کہے کہ میں اپنا یہ غلام تمہیں اس شرط کے ساتھ
بیچتا ہوں کہ تم مجھے اتنا اتنا قرض دو۔"

امام مالکؒ کی تصریحات

واضح رہے کہ امام مالکؒ بھی بیع میں ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافے کو جائز ہی فرماتے۔ کیونکہ ان کا یہ قول امام ابن عبدالبرؒ نے نقل فرمایا ہے کہ:

"وقول مالك فيمن قال أبيعك هذا الثوب بعشرة نقدا أو بخمسة عشر إلى أجل إذا كان البائع والمبتاع كل واحد منهما إن شاء أن يترك البيع ترك ولا يلزمه فلا بأس بذلك."

(الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، باب النهي عن بيعتين في بيعة، ج ۲۰ ص ۱۷۶، ط مؤسسة الرسالة)

نیز امام مالکؒ کی مدونہ میں ہے:

"قلت: أرأيت إن قال له: اشتر مني إن شئت بالنقد فبدينار وإن شئت إلى شهرين فبدينارين، وذلك في طعام أو عرض، ما قول مالك في ذلك؟ قال: قال مالك: إن كان هذا القول منه وقد وجب البيع على أحدهما ليس له أن يرجع في البيع فالبيع باطل، وإن كان هذا القول والبيع غير لازم لأحدهما إن شاء أن يرجع في ذلك رجعا لأن البيع لم يلزم واحدا منهما فلا بأس أن يأخذ بأي ذلك شاء بالنقد أو بالنسيئة."

(المدونة، كتاب البيوع الفاسدة، في الرجل يشتري ما الطعم أو المنفعة شهرا أو عرضا في بيع والثمن مجهول، ج ۳ ص ۱۵۰، ط دار الكتب العلمية)

لہٰذا امام مالک رحمہ اللہ کو اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے جب بیع عقد اور نقد ادھار کی الگ الگ قیمتیں بتائے، اور مجلس اس بنا کے لی وجہ سے بیع فریقین پر لازم نہ ہو، بلکہ مشتری ادھار کی قیمت کو اختیار کر کے اپنے اختیار سے بیع کرے۔ نہیں۔ اشکال صرف اس صورت میں ہے جب ایسی بیع کو قلب الدین کے لئے استعمال کیا جائے، یعنی ایسی بیع کسی سابق دین کی میعاد آنے پر کی جائے، اور اس کے نتیجے میں سابق دین کی میعاد بڑھا دی جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سابق دین کی میعاد میں اضافہ اس نئی بیع میں شرط کے طور پر نہیں ہوتا، لیکن اس نئی بیع کی وجہ سے دائن اپنے طور پر مقروض کو پچھلے دین کی میعاد میں مہلت دے دیتا ہے، اس لئے اس میں ربا کا شبہ ہے۔ امام محمدؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب اس نئی بیع سے پرانے دین کی قانونی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، بلکہ دائن اس نئی بیع کے بعد بھی اپنے پچھلے دین کا قانونا مطالبہ کر سکتا ہے تو اس میں ربا کا شائبہ نہیں ہے۔ پھر دین کے مطالبے کے قانونی حق کے باوجود اگر وہ کچھ مزید مہلت دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں مرابحہ مؤجلہ چونکہ قلب الدین کے طور پر نہیں ہوتا، بلکہ خریدار کو وہی چیز بیچی جاتی ہے جو وہ واقعۃً خریدنا چاہتا ہے، اور یہ بیع کسی سابق دین کی میعاد بڑھانے کے لئے نہیں کی جاتی، اس لئے اس کے جواز میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں کے مذہب میں جائز ہے۔

حدیث فلہ أوکسھما کی تشریح

بعض معاصرین نے ادھار کی صورت میں قیمت بڑھ جانے کے عدم جواز پر مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

"عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال - قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من باع بیعتین فی بیعۃ فلہ أوکسھما أو الربا۔ (سنن ابی داود مع بذل المجھود ج:۵ ص: ۱۳۳ – ۱۳۴، کتاب الاجارۃ، باب فیمن باع بیعتین فی بیعۃ)

"حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے، تو اس بائع کو ان دونوں میں سے کمتر (قیمت) لینے کا حق ہوگا، ورنہ ربا ہو جائے گا۔"

اس حدیث کا مطلب ان بعض معاصرین نے یہ بتایا ہے کہ اگر نقد اور ادھار دو قیمتیں بتائیں تو کمتر یعنی نقد قیمت پر بیع درست ہو جائے گی، اور ادھار کی وجہ سے زیادہ قیمت لینا ربا ہوگا۔

لیکن اوّل تو اس حدیث کی سند کمزور ہے۔ حافظ منذریؒ نے تلخیص ابوداود میں اس کی سند پر کلام کیا ہے، اور حضرت علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وفی إسنادہ محمد بن عمرو بن علقمۃ، وقد تکلّم فیہ غیر واحد وقد تفرّد بہ وأیضاً ھو مخالف لما ھو المشھور عنہ وھو (أنہ نھی عن بیعتین فی بیعۃ) فإنہ یدل علی فساد البیع بخلاف ما رواہ عنہ أبو داود، فإنہ

يدلّ على جوازه بأوكس الثمنين فلا يحتجّ بما تفرد به بل المقبول من حديثه ما وافقه عليه غيره" (إعلاء السنن، باب النهي عن بيعتين في بيعة ج: ۱۴ ص: ۱۸۰ ط: إدارة القرآن)

"اس کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ ہیں، اور ان کے بارے میں متعدد علماء نے کلام کیا ہے، اور وہی تنہا اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، اور خود انہی (محمد بن عمرو) سے اس معاملے میں جو حدیث مشہور ہے، یہ روایت اُس کے مخالف بھی ہے، اور وہ ہے: "نهى عن بيعتين في بيعة" کیونکہ یہ (مشہور) حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی بیع (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر ہو رہی ہے، یا اُدھار قیمت پر) فاسد ہوتی ہے، بخلاف ابوداؤد کی اس حدیث کے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی بیع کمتر قیمت پر منعقد ہوجاتی ہے۔ لہٰذا محمد بن عمرو بن علقمہ نے جو حدیث تفرد کے ساتھ روایت کی ہے، اس سے استدلال درست نہیں ہے، بلکہ ان کی وہی حدیث مقبول ہے جس میں دوسرے راویوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔"

اور علامہ خطابیؒ اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لا أعلم أحداً من الفقهاء قال بظاهر هذا الحديث وصحح البيع بأوكس الثمنين إلّا شيئاً يحكى عن الأوزاعي وهو مذهب فاسد وذلك لما يتضمنه هذه العقدة من الغرر والجهل."

(بذل المجهود ج:۱۵ ص:۱۳۲ - ۱۳۱)

"میرے علم میں فقہاء میں سے کوئی نہیں ہے جس نے اس

حدیث کے ظاہری معنی کو اختیار کیا ہو، سوائے ایک بات کے جو
امام اوزاعیؒ سے منقول ہے۔ اور وہ ایک فاسد مذہب ہے،
کیونکہ ایسا عقد (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر
ہو رہی ہے، یا اُدھار قیمت پر) غرر اور جہالت پر مشتمل ہوتا ہے۔"

اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے بھی اس کی سند پر وہی اعتراض کیا ہے جو اعلاء السنن کے حوالے سے اُوپر گذرا۔ اس کے بعد بعض علماء کے اقوال نقل فرمائے ہیں جنہوں نے اس حدیث کے ثابت ہونے کی تقدیر پر اس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی ہے۔ لیکن اس کی سب سے واضح تشریح حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خریدار سے یہ کہا کہ نقد خریدتے ہو تو اس کی قیمت پانچ روپے ہے، اور اُدھار خریدتے ہو تو دس روپے ہے۔ پھر ان دونوں میں سے کوئی صورت متعین نہ کی تو یہ بیع شرعاً فاسد ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ کر کے اسے ناجائز طور پر استعمال کر لیا، مثلاً کھانے کی چیز تھی، اُسے کھا لیا تو حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ مشتری پر بازاری قیمت واجب ہوگی جو یقیناً اُدھار والی قیمت سے کم ہوگی، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ بائع کمتر قیمت کا حق دار ہوگا، اور اگر اس صورت میں وہ زیادہ قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع فاسد کو نافذ قرار دے رہا ہے، اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا جو ربا کے حکم میں ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کی یہ تشریح حضرت مولانا یحییٰ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے بذل المجہود میں اس طرح نقل فرمائی گئی ہے:

"وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخه
رضی الله عنه: قوله من باع بیعتین إلی آخره ظاهره
مخالف للمذاهب کلها إلا أن یقال في معناه : إن من
باع شیئا علی أنه بخمسة إن کان ناجزاً أو بعشرة إن

سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ عمل مشتبہ ہو جاتا ہے، اس لئے ہم یہ
کہتے ہیں کہ اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی مروجہ
کاری سود کے شبہ، مشابہت اور مشتبہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے،
کیونکہ باب الربا میں "شبہۃ الربا" حقیقت ربا کا حکم رکھتا ہے۔
فقہائے کرام اور ہمارے اکابر نے بہت سارے معاملات کو
شرعی بنیاد میسر آجانے کے باوجود "ربو" کی مشابہت کی وجہ
سے ناجائز قرار دیا، نیز جس معاملے میں علت حرمت کا پہلو
یقینی صورت میں متعین نہ ہو سکتا ہو، وہاں "متقین کاملین" کی معراج یہی
ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہوجائیں۔"

(مروجہ اسلامی بینکاری ص: ۴۴)

اس عبارت میں ایک طرف شبہ ربا اور مشابہت ربا کو اور دوسری طرف
فتویٰ اور تقویٰ کو خلط ملط فرما دیا گیا ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ متقین کاملین
کی معراج یہی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہوجائیں، اور تقویٰ کی اس معراج
سے فروتر لوگوں کے لئے اسے ناجائز نہ کہا جاتا تو بات قابل فہم ہوتی، لیکن عوام کی نظر
میں ربا کی جو مشابہت ہے، اس کو فقہاء کے شبہ ربا کے برابر قرار دے کر ایسے
معاملے کو سرے سے ناجائز قرار دینا فقہائے کرام اور اپنے اکابر کی واضح تصریحات کو بلکہ
خود حضرت مصنف کے موقف کے مطابق نہیں ہے، جس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

درحقیقت ربا کا وہ شبہ جو حقیقت ربا کے حکم میں ہوتا ہے، وہ ہے جب نقد کا
تبادلہ نقد سے ہو رہا ہو، یا اموال ربویہ کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو، لیکن جب نقد کے
بدلے کوئی اور چیز خریدی جا رہی ہو تو اس صورت میں مدت کے مقابلے میں قیمت کا
اضافہ ربا نہیں ہے، اور نہ اس میں ربا کا وہ شبہ ہے جو اسے حقیقت ربا کے ساتھ لاحق
کر دے۔ یہ بات [illegible] رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی بالکل واضح ہے،

اور علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ حانوتیؒ سے نقل کر کے اسے مزید صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

"علله الحانوتي بالتباعد عن شبهة الربا لأنها في باب الربا ملحقة بالحقيقة ووجه أن الربح في مقابلة الأجل لأن الأجل وإن لم يكن مالاً ولا يقابله شيء من الثمن لكن اعتبروه مالاً في المرابحة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن."

(ردالمحتار قبيل كتاب الفرائض، ج: ٦ ص: ٧٥٧ ایچ ایم سعید)

"حانوتیؒ نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہ سے دور ہو گیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہ سے دور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفع اجل کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اجل اگرچہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مرابحہ میں جب اجل کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔"

اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ بیع عینہ کے سیاق میں تحریر فرماتے ہیں:

"وإن اشتراها بعرض أو كان بيعها الأول بعرض فاشتراها بنقد جاز، وبه قال أبو حنيفة. ولا نعلم فيه خلافاً؛ لأن التحريم إنما كان لشبهة الربا ولا ربا بين الأثمان والعروض. فأما إن باعها بنقد ثم اشتراها بنقد آخر مثل أن يبيعها بمائتي درهم ثم اشتراها بعشرة دنانير فقال أصحابنا: يجوز؛ لأنهما جنسان لا يحرم

التفاضل بينهما، فجاز كما لو اشتراها بعرض أو بمثل الثمن وقال أبو حنيفة: لا يجوز استحسانا لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا" فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول. وهذا أصح إن شاء الله تعالى."

(المغني لابن قدامة: كتاب البيوع، باب المصراة ج: ۴ ص: ۲۵۶، ۲۵۷ ط: دار الكتاب العربي)

"اگر کوئی شخص اپنی بیچی ہوئی چیز کو کسی دوسرے سامان کے عوض خریدے، یا پچھلی بیع (نقد کے بجائے) کسی سامان کے عوض ہوئی ہو، اور اب اُسے نقد قیمت پر خریدے تو یہ جائز ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور اس میں کوئی اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے، اس لئے کہ حرمت ربا کے شبہ کی وجہ سے تھی، اور نقد اور سامان کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کوئی شخص ایک نوع کے نقد کے ساتھ بیچے اور دوسری نوع کے نقد کے ساتھ خریدے، مثلاً دوسو درہم میں بیچا تھا، پھر دس درہم میں خرید لیا تو ہمارے فقہاء (یعنی حنابلہ) نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان کمی بیشی حرام نہیں ہے، اس لئے یہ اسی طرح جائز ہے جیسے کوئی اتنی ہی قیمت میں خریدلے، یا کسی سامان کے بدلے خریدے۔ اور امام ابوحنیفہؒ استحساناً یہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے، کیونکہ ثمنیت کے اعتبار سے درہم اور دینار ایک ہی چیز کی طرح ہیں، اور کیونکہ اسے ربا کا ایک ذریعہ قرار دیا جائے گا، اس لئے یہ

اس صورت کے مشابہ ہے جس میں کسی نے نقد سے بیچا ہو،

اور اس نقد سے (کم قیمت میں) خرید لیا ہو۔

اس عبارت میں یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ جب دو معاملوں کے درمیان نقد اور عرض (یعنی سامان) کے درمیان ہو تو اس میں ربا ہے۔ اور ربا کا شبہ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر سامان کے عوض بیع ہوئی ہو تو چاہے اس سامان کی بازاری قیمت کم ہو یا زیادہ، دونوں صورتوں کو امام محمد اور امام ابوحنیفہ نے جائز قرار دیا ہے، اور اگر مذکورہ صورت میں کوئی چیز اپنے پیسے سے زیادہ قیمت میں بیچی ہو، پھر اس سے کم قیمت کے سامان کے عوض اسے خرید لیا ہو تو بظاہر اس میں بھی وہی شبہ معلوم ہوتا ہے جو نقد قیمت کے کم ہونے کی صورت میں پیدا ہوتا ہے لیکن چونکہ نقد کے مقابلے میں نقد نہ ہونا متعین ہے اس لئے یہ فرق کیا گیا ہے کہ ربا کا شبہہ دور ہوگیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو ربا کا شبہ جس کو حقیقت ربا کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے وہ اس وقت ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہو، یا اصل روپے کے درمیان جوڑ ہو جیسے کہ امام محمد اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس معاملے کو مذکورہ صورت میں امام ابوحنیفہ نے ناجائز قرار دیا ہے، یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ بیع عینہ میں معاملہ نقد کا سامان کے عوض ہوتا ہے، اس کے باوجود اسے ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہاں وہ سامان چونکہ لوٹ کر بائع ہی کے پاس آجاتا ہے، اس لئے یہ سامان کی بیع درحقیقت ہے ہی نہیں، بلکہ وہ ایک مصنوعی کارروائی ہے، (جیسا کہ اس کی بحث میں ان شاء اللہ آگے آئے گا) اور یہ تبادلہ نقد کا نقد سے ہوتا ہی ہے، اس لئے اس میں ربا کا شبہہ موجود ہے، لیکن جہاں واقعی طور پر سامان نقد کے ذریعے بیچا گیا ہو تو مقابلہ نقد با عرض ہونے کی وجہ سے ربا کا شبہہ باقی نہیں رہتا، جیسا کہ اوپر کی عبارتوں میں اس کی تصریح ہے۔

علمائے برصغیر کے فتاویٰ

چنانچہ ہمارے ماضی قریب کے تمام اکابر واصاغر اہلِ فتویٰ حضرات نے بھی بیع کو کسی تحفظ کے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"(سوال) ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپیہ کو فروخت کرتا ہے اور اُدھار سترہ آنے کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟
(الجواب) اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وقت بیع کے ثمن کی تعیین نہیں کی بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اگر اس کی قیمت ابھی وقت دوگے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا یہ تو بوجہ جہالتِ ثمن کے جائز نہیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اوّل مشتری سے طے کرلیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا اُدھار اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی، اگر اُدھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھہرائی یہ جائز ہے۔"

(امداد الفتاویٰ، کتاب البیوع، ص: ۲۰ ج: ۳)

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ امداد الاحکام میں تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) اگر یوں کہا کہ نقد پانچ روپیہ کے عوض بیچتا ہوں اور اُدھار دس کے عوض تو جائز نہیں، اور اگر بدون نقد و اُدھار کی قیمت الگ الگ بیان کیے پانچ کا مال دس میں فروخت کیا تو جائز ہے۔" (امداد الاحکام ص: ۳۴۵، ۳۴۶ ج: ۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ امداد المفتیین میں تحریر

فرماتے ہیں:

''(سوال) زید بوجہ اُدھار کے نرخ بازار سے کم فروخت کرتا ہے اگر جائز ہے تو قاضی خان اور مبسوط نے جو نا جائز لکھا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

(الجواب) اُدھار کی وجہ سے نرخ بازار سے کم فروخت کرنا جائز ہے مگر خلاف مروّت اور مکروہ ہے، دلیل جواز پر صاحب ہدایہ کا قول ہے باب مرابحہ میں ہے: ألا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل. وقال في البحر من باب المرابحة: "لأن للأجل شبهاً بالمبيع. ألا ترى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل." ثم قال بعد اسطر: "الأجل في نفسه ليس بمال، ولا يقابله شيء من الثمن حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصداً أو يزاد في الثمن لأجله إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن قصداً فاعتبر مالاً في المرابحة احترازاً عن شبهة الخيانة ولم يعتبر مالاً في حق الرجوع عملاً بالحقيقة." انتهى." البحر الرائق ص: ۱۱۴ ج: ۶ (ومثله في الشامي من المرابحة ص: ۱۷۵ ج: ۴)

اور علامہ کمال کی مفتی طلب فوائد میں لکھتے ہیں:

"لأن المؤجل والأطول أجلاً أنقص مالية من الحال ومن الأقصر أجلاً." (فوائد سعيه، باب المرابحة ص: ۲۸ ج: ۲)

عبارات مذکورہ سے بوجہ اُدھار کے زیادتی ثمن کا جواز صاف معلوم ہوتا ہے۔ قاضی خان کے باب الأجل والدین اور باب

اور یہاں میں تو بنظر اجمالی ایسی کوئی چیز [ہے] نظر نہیں پڑی جو اس کے خلاف ہو۔ اس لئے اگر قاضی خاں اور مبسوط کی عبارت معہ حوالہ باب وصفحہ وغیرہ لکھی جائے تو کچھ جواب عرض کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ہدیہ کتاب الصلح میں جو یہ الفاظ ہیں: الاعتیاض عن الأجل حرام ان سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے مگر وہ اس صورت میں ہے جبکہ ایجاب وقبول کے ساتھ بطور شرط یہ کہہ جائے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو یہ قیمت اور اُدھار لیتے ہو تو یہ۔ و ایک مہینے کا اُدھار لیتے ہو تو دس روپیہ من کے اور دو مہینے کا اُدھار ہوئے تو بارہ روپیہ

نوٹ: بعد میں تفتیش کرنے سے قاضی خاں کی عبارت بھی مل گئی۔ وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی مطلقاً ادھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔" (امداد المفتین ص: ۵۹ ،۸۱۰)

امداد المفتین میں ایک اور مقام پر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ اگر بوقت معاملہ کوئی قیمت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ اگر اُدھار لوگے تو تین روپیہ من قیمت ہے اور نقد لوگے تو دو روپیہ من یا یوں کہ ایک مہینے کے اُدھار پر دو روپیہ من اور تین مہینے کے اُدھار پر تین روپیہ من دوں گا تو یہ صورت تو ناجائز ہے۔

قال في العالمگيرية من الباب العاشر في الشروط التي

تفسد البیع: رجل باع علی أنه بالنقد بکذا و بالنسیئة بکذا أو إلی شهر بکذا و إلی شهرین بکذا لم یجز کذا فی الخلاصة عالمگیری نولکشوری (ص ۱۵۳: ج ۳) اور اگر معاملہ اس طرح نہ کرے بلکہ پہلے یہ معلوم کر کے کہ یہ شخص اُدھار لے گا قیمت میں بہ نسبت نقد کے زیادہ بڑھا دے تو جائز ہے۔ کما فی الهدایة من باب المرابحة ألا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل، ومثله من البحر والدر المختار والشامی والفتح اور جو صورت زیادتی قیمت کی سوال میں ذکر کی گئی ہے وہ صورت ثانیہ کے اندر داخل ہے اسلئے یہ معاملہ جائز وصحیح ہے۔ البتہ قاضی خان کی عبارت سے ایک شبہ ہوتا تھا اس کا مفصل جواب ربیع الاوّل کے پرچہ میں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم۔" (امداد المفتین ص: ۸۴۰)

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فتاویٰ محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"(سوال) زید مثلاً سینے کی مشین یا ریڈیو وغیرہ کی تجارت کرنا چاہتا ہے اور اس میں یہ رواج ہے کہ نقد فروخت کرنے کی قیمت علیحدہ مقرر کی جاتی ہے اور قسطوار قیمت ادا کرنے میں قیمت نقد سے زیادہ لی جاتی ہے، تو اس طرح تجارت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو کیا صورت جواز کی ہوسکتی ہے؟ کہ زید اپنی دوکان کے دو حصے کرلے ایک میں نقد کا بھاؤ رکھے ایک میں اُدھار کا؟

(الجواب حامداً و مصلیاً) اگر مجلس عقد میں ہی نقد یا اُدھار کا

معاملہ صاف ہو جائے کہ خریداری نقد ہے یا اُدھار تو اس طرح تجارت درست ہے۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ حررہ العبد محمود گنگوہی عفا اللہ عنہ" (فتاویٰ محمودیہ [قدیم] ص:۱۵۵، ج:۴)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کفایت المفتی میں تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) اُدھار میں نقد سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ مجلس عقد میں اُدھار ہو اور مدت ادائے قیمت کی تعیین کر دی جائے۔

في الهداية: إنه يزاد في الثمن لأجل الأجل. انتهى."

(کفایت المفتی، کتاب البیوع ص:۲۸۰۷، ج:۸)

کفایت المفتی میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) نقد اور اُدھار میں قیمت کی کمی زیادتی تو جائز ہے مثلاً کوئی تاجر ایک چیز نقد ایک روپیہ میں فروخت کرتا ہے اور وہی چیز اُدھار لینے والے کو ایک روپیہ دو آنے میں دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں مگر اس کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مجلس عقد میں قیمت کی مقدار اور ادائے قیمت کی میعاد معین کر لی جائے مثلاً بائع مشتری مجلس عقد میں ہی یہ کہہ دے کہ اس کی قیمت ایک ماہ میں ادا کی جائے گی اور ایک روپیہ دو آنہ ہوگی، یہ احتمالی صورتیں کہ اگر مہینے کے اندر ہو تو ایک روپیہ دو آنہ اور مہینے کے بعد اگر ۱۵ دن کے اندر ہو تو ایک روپیہ تین آنہ اس کا یہ جائز نہیں، بائع اور مشتری دونوں کو لازم ہے کہ قیمت

اور ادائے قیمت کا زمانہ متعین کردیں۔" الخ

(کفایت المفتی ص: ۹۸ ج: ۸)

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتاویٰ رحیمیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"(الجواب) کسی چیز کو نقد بیچنے پر کم قیمت لینا اور اُدھار بیچنے پر زیادہ قیمت لینا اس وقت جائز ہے جبکہ معاملہ کرنے کے وقت ایک ہی بات ہو اور قیمت بالکل متعین کرلی جائے، ہدایہ آخرین میں ہے: الا تری انہ یزاد فی الثمن لأجل الأجل ہدایہ آخرین ص: ۵۸۔"

(فتاویٰ رحیمیہ [جدید۔ مبوب] ص: ۱۹۵۔۱۹۴ ج: ۹)

اور حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواز پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے جو "زیادۃ البدل لأجل الأجل" کے نام سے احسن الفتاویٰ میں صفحہ ۲۹ جلد ۷ پر ملاحظہ فرمایا جاسکتا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم جنہوں نے غیر سودی بینکاری کے عدم جواز والے فتویٰ پر دستخط فرمائے ہیں، خود اپنے اس فتوے میں جو میزان بینک کے بارے میں ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"بیع مؤجل شرعاً جائز ہے، اس میں یا تو سارا ثمن ایک مدت کے بعد یکمشت ادا کیا جاتا ہے یا ماہانہ قسطوں کے ذریعے ثمن کی ادائیگی کی جاتی ہے، دونوں صورتوں کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ البتہ فریقین کا اختتام مجلس سے پہلے جہت واحدہ پر اتفاق ضروری ہے، بیع مؤجل کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے خود اس مبیع کا مالک ہو پھر آگے وہ کسی سے بیع کا

معاملہ کرے۔ اور اگر پہلے وہ مبیع اس کے قبضے میں نہیں تو عقد سے پہلے اپنی ملکیت و قبضے میں لانا ضروری ہے، جب قبضہ و ملکیت ثابت ہوجائے تو وہ اس کی اصل قیمت کے ساتھ کچھ منافع لگا کر اس ضرورت مند کو اُدھار دیدے۔ اور عقد بیع کے وقت اس چیز کی قیمت، وقتِ ادائگی یا ماہانہ قسط سب متعین کردے۔" (فتاویٰ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب، صفحہ ۷)

واضح رہے کہ ان "میزان بینک کے طریق کار پر یہ اعتراض نہیں ہے کہ وہ اُدھار فروختگی پر قیمت زیادہ کیوں لیتا ہے؟ بلکہ ان کے اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں بینک وہ سامان تعاطی کے ذریعے اپنے ضمان میں لائے بغیر فروخت کرتا ہے، جس کے بارے میں اوپر یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اور اس کی پوری تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری طرف جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء سے جو کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے شائع ہوئی ہے، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ "اجارہ اور مرابحہ کی بذاتِ خود مستقل معاملے کی حیثیت ہی تسلیم نہیں" اور یہ کہ وہ "اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے" لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس دارالافتاء سے یہ فتویٰ کسی تحفظ کے بغیر جاری ہوچکا ہے کہ اُدھار فروخت کی صورت میں قیمت بڑھائی جاسکتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

"(سوال) ایک دکاندار نقد لینے والوں سے کم قیمت لیتا ہے اور اُدھار لینے والوں سے زیادہ، کیا یہ جائز ہے؟

(الجواب باسمہ تعالیٰ) جائز ہے۔ ۱۷ جمادی الثانی ۱۳۹۶ھ

(فتاویٰ بینات ص:۲۳۳ ج:۴)

یہاں میں اس بات کی بھی وضاحت کردوں کہ ۱۹۸۱ء سے غیر سودی کاؤنٹروں پر بحث کرتے ہوئے میں نے یہ بھی لکھ دیا تھا کہ حنفیہ میں سے قاضی خان

رحمۃ اللہ علیہ نے اُدھار کی صورت میں قیمت کی زیادتی کو ناجائز کہا ہے، لیکن اُس کا حوالہ نہیں دیا تھا، بعد میں ہزار تلاش کے باوجود قاضی خان میں یہ جزئیہ نہ مل سکا، بلکہ اُس میں جتنی عبارتیں ملیں، اُن سے جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر مجھے یاد آیا کہ میں نے سن ۱۹۶۱ء میں تجارتی سود کے خلاف ایک مضمون لکھا تھا جو حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کی کتاب "مسئلہ سود" کے دوسرے حصے کے طور پر شائع ہوا ہے۔ اُس میں قاضی خان کی یہ عبارت نقل کی ہے:

"لا یجوز بیع الحنطة بثمن النسیئة اقل من سعر البلد فانه فاسد واخذ ثمنه حرام۔" (مسئلہ سود ص:۱۳۳)

لیکن یہاں بھی میں نے کوئی حوالہ نہیں دیا، اور اب تقریباً نصف صدی گذرنے کے بعد یاد نہیں آرہا کہ یہ عبارت کہاں سے لی تھی، اور قاضی خان میں یہ عبارت بھی نہیں ملی، اور اس عبارت کا پورا مطلب بھی واضح نہیں ہو رہا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی جگہ قاضی خان کا غلط حوالہ کسی نے دیا ہوگا، اور میں نے اُس وقت جبکہ میری عمر اٹھارہ سال تھی، اُسی پر بھروسہ کرکے یہ بات لکھ دی، اور اصل کی مراجعت نہیں کی۔ اسی حوالے سے کسی نے امداد المفتیین میں بھی سوال کیا ہے، اور وہاں بھی حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے شروع میں تو یہ فرمایا ہے کہ فتاوی قاضی خان میں یہ مسئلہ نہیں ملا۔ لیکن آگے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: "بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خان کی عبارت بھی مل گئی، وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اُوپر مذکور ہوئی، مطلقاً اُدھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔" (امداد المفتیین ص:۸۵۹، ۸۶۰) پھر احسن الفتاوی میں بھی حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے کہ قاضی خان میں ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا، چنانچہ حضرت نے فرمایا ہے کہ:

"سوال میں خانیہ کی طرف جو جزئیہ منسوب کیا گیا ہے، وہ پہلے

یہاں دارالافتاء کے عملے نے تلاش کیا، انہیں نہ ملا، تو دوسرے مختلف اداروں کے متعدد علماء کے ذمے لگایا، مگر کسی کے بھی ہاتھ نہ آیا۔ اگر بالفرض کسی کتاب میں یہ جزئیہ مل بھی جائے تو اس لئے قابل قبول نہ ہوگا کہ یہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس تصریح کے خلاف ہے جو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب الحجہ سے اوپر نقل کی جاچکی ہے۔" (احسن الفتاویٰ ج: ۷ ص: ۱۲۴)

اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اس میں مجھ سے نقل کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اور قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی وہی موقف ہے جو دوسرے تمام فقہائے حنفیہ کا ہے، یعنی ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا جائز ہے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ علامہ قاضی خان ؒ نے ایک مستقل فصل قائم کرکے اسی بنیاد پر بہت سے وہ حیلے بیان فرمائے ہیں جن کے ذریعے سود سے بچنا ممکن ہے۔

سلف میں مرابحہ مؤجلہ پر عمل

بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غیر سودی بینکاری میں جس مرابحہ مؤجلہ پر عمل کیا جاتا ہے، اس میں مرابحہ اور بیع مؤجل کی اصطلاحوں کو جمع کرکے ایک مصنوعی قسم بنائی گئی ہے شاید اس سے یہ کہنا مقصود ہے کہ یہ ایک مصنوعی کارروائی ہے جسے حیلے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مرابحہ اور بیع مؤجل کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور اگر یہ دونوں کسی صورت میں جمع ہوجاتے ہیں تو اس میں کوئی مصنوعی کارروائی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہماری تاریخ میں مرابحہ مؤجلہ پر ایک معمول کے طور پر عمل ہوتا رہا ہے۔ خلافت عثمانیہ کے دور میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذکورہ بالا قول کے مطابق اسے قلب الدین کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، اور حکومت کی طرف سے اس بیع

پر نفع کی شرح بھی متعین کی جاتی رہی ہے اور اس شرح میں حالات کے لحاظ سے کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور فقہائے کرام نے اس پر بحث کی ہے کہ اگر کوئی شخص حکومت کی مقرر کردہ شرح سے زیادہ پر مرابحہ کرے تو وہ بیع نافذ ہوگی یا نہیں۔ شرح المجلہ میں ہے:

''قد ورد في زماننا أمر سلطاني شريف بأن لا يؤخذ بالمرابحة الشرعية أكثر من تسعة في المائة، فلو أنّ أحداً رابح على أكثر من ذلك بعد أن بلغه خبر الأمر يعزّر و يحبس إلى أن تظهر توبته و صلاحه فيترك، كما في الدّر عن معروضات المفتي أبي السعود، وحقّق في حاشية ردّ المحتار و تنقيح الحامدية بأنّ الأمر السلطاني المشار إليه لا يلزم منه عدم لزوم مبلغ المرابحة الزائد على ما أمر به بعد أن قبضه الدائن، لأنّ نهي السلطان لا يقتضي فساد البيع الّذي بسببه حصلت المرابحة، ألا ترى أنّه يصحّ العقد بعد النداء في يوم الجمعة مع ورود النهي الإلهي وإن أثم، وما ذاك إلّا لأنّ النهي لا يقتضي الفساد كالصلاة في الأرض المغصوبة تصحّ مع الإثم، كما تقرّر في كتب الأصول۔'' (شرح المجلة للأتاسي، أحكام الربا من الباب السابع من كتاب البيوع، ج: ۱ ص: ۴۵۲ المكتبة الحقانية)

''ہمارے زمانے میں یہ شاہی فرمان شریف جاری ہوا ہے کہ مرابحہ شرعیہ میں نو فی صد سے زیادہ نفع نہ لیا جائے۔ پھر بھی اگر کوئی شخص اس سے زیادہ شرح پر مرابحہ کرے جبکہ اسے حکم شاہی

بأن لا تعطی العشرة بأزيد من عشرة و نصف، زنبه علی ذلك فلم يمتثل ماذا يلزمه؟ فأجاب: يعزر ويحبس الی ان تظهر توبته و صلاحه فيترك."

"مفتی ابوالسعود کی معروضات میں یہ مسئلہ ہے کہ ہمارے زمانے میں معاملہ کا جو طریقہ رائج ہے، اس کے مطابق اگر زید نے دس (درہم) کا دَین تیرہ (درہم) کے عوض اپنے ذمے لیا، جبکہ سلطانی فرمان اور شیخ الاسلام کا فتویٰ آچکا تھا کہ دس کو ساڑھے دس سے زیادہ میں نہ دیا جائے، اور زید کو اس پر متنبہ بھی کر دیا گیا، پھر بھی اس نے اس حکم کی تعمیل نہ کی تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کو سزا دی جائے گی اور قید رکھا جائے گا، یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ اس نے توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لی ہے، پھر اُسے چھوڑا جائے گا۔"

مذکورہ عبارت میں "معاملہ" کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"وهو ما ذكره من شراء الشیء اليسير بثمن غال."

یعنی معاملہ کا مطلب یہ ہے کہ (کسی قرض کے ساتھ) کوئی معمولی چیز مہنگی قیمت میں خرید لی جائے۔

پھر درمختار میں جس شاہی فرمان اور فتوے کا ذکر ہے کہ دس پر ساڑھے دس سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اس پر علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"وهناك فتوی أخری بأزيد من احد عشر ونصف، وعليها العمل، سائحاني. ولعله لورود الأمر بها متأخرا عن الأمر الأول."

یعنی: "ایک فتویٰ اور بھی ہے کہ دس پر ساڑھے گیارہ سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اور سامخانی کے مطابق عمل اسی فتویٰ پر ہے۔ اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شرح کا حکم پہلے حکم کے بعد آیا ہے۔"

اس سے صاف واضح ہے کہ حکومت معاملہ یا مرابحہ مؤجلہ کی زیادہ سے زیادہ شرحیں وقتاً فوقتاً مقرر کرتی رہتی تھی، اور ان مقرر کردہ شرحوں میں حالات کے لحاظ سے تبدیلی آتی رہتی تھی، تاکہ لوگ مرابحہ مؤجلہ یا معاملے کے ذریعے زیادہ نفع اندوزی نہ کر سکیں۔ بلکہ آگے علامہ حصکفیؒ نے فرمایا ہے کہ جتنی نفع اندوزی معاملہ کے ذریعے ہوئی ہے، سلم کے معاملے میں صورت حال اس سے بھی بدتر ہوئی ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بستیاں ویران ہوگئی ہیں۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ بیع مرابحہ اور معاملہ کی طرح سلم میں بھی نفع کی زائد سے زائد شرح حکومت کو مقرر کر دینی چاہئے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"أی أقبح من بیع المعاملة المذکور: ما یفعله بعض الناس من دفع دراھم سلما علی حنطة أو نحوھا الی أھل القری بحیث یؤدی ذلک الی خراب القریة، لأنه یجعل الثمن قلیلا جدا، فیکون اضراره أکثر من اضرار البیع بالمعاملة الزائدة عن الأمر السلطانی. فیظھر أن المناسب أیضا ورود أمر سلطانی بذلک لیعزر من یخالفه وظاھره أنه لم یرد بذلک أمر، والله سبحانه أعلم."

"یعنی بیع معاملہ کی جو صورت پیچھے مذکور ہے، اس سے بھی بدتر بعض لوگوں کا یہ کام ہے کہ وہ گاؤں والوں کو گندم میں سلم

کرنے کے لئے کچھ دراہم اس طرح دیتے ہیں کہ وہ ان بستیوں کی ویرانی کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ وہ قیمت بہت کم رکھتے ہیں، اس لئے اس کا نقصان اس بیع معاملہ سے زیادہ ہوتا ہے جو شاہی فرمان کی مقرر کی ہوئی شرح سے زائد پر کی جائے، لہذا یہ بات ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بھی شاہی فرمان جاری ہونا مناسب ہے، تاکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے، اور بظاہر ایسا کوئی فرمان ابھی تک نہیں آیا۔"

(ردالمحتار ص:۱۶۷ و ۱۶۸ ج:۵، قبیل باب الربوا)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مرابحہ مؤجلہ کا اسلامی معاشرے میں اتنا رواج رہا ہے کہ اسلامی حکومت اس کے لئے شرحیں مقرر کرتی رہی ہے، اور اس کو حنفی علماء میں سے کسی نے ناجائز قرار نہیں دیا۔ دوسرے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض عقود شرعاً بالکل جائز ہوتے ہیں، لیکن معاشی وجوہات کی وجہ سے ان پر تنقید بھی کی جاتی ہے، جیسے کہ بیع سلم بالکل جائز بیع ہے، لیکن جو لوگ اس بیع کے ذریعے بہت زیادہ نفع کمارہے تھے، علامہ شامیؒ نے ان پر تنقید بھی کی، اور کہا کہ اس کی وجہ سے بہت سی بستیاں ویران ہوگئی ہیں۔ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ جن لوگوں نے ایسی بیع کی ہے، انہوں نے حرام کا ارتکاب کیا ہے، یا ان کی بیع فاسد ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے مرابحہ شرعیہ میں سرکاری طور پر مقرر شرح سے زیادہ نفع وصول کیا، ان کے بارے میں یہ تو فرمایا گیا کہ انہوں نے ولی الامر کی خلاف ورزی کا گناہ کیا، لیکن بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ مرابحہ میں نفع کی جو شرح سرکاری طور پر مقرر کی گئی تھی، وہ مرابحہ حالہ کی تھی، مرابحہ مؤجلہ کی نہیں تھی، کیونکہ یہ ساری گفتگو مرابحہ مؤجلہ ہی کی ہورہی ہے۔ بلکہ جس مرابحہ مؤجلہ کا ذکر ہو رہا ہے، وہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذکورہ

بیانات کے مطابق قابلِ الدین کے لئے استعمال ہوتا تھا یعنی کسی کے ذمے کوئی قرض واجب ہوتا اور وہ اس میں مزید مہلت لینا چاہتا تو وہ اپنے دائن سے مرابحہ مؤجلہ کرلیتا تھا، اور نفع کی مقدار بھی ادائیگی کی مدت سے وابستہ ہوتی تھی یعنی ادائیگی کی طے شدہ مدت زیادہ ہوتی تو مرابحہ میں نفع کی شرح بھی زیادہ ہوتی، اور ادائیگی کی مدت کم ہوتی تو نفع کی شرح بھی کم ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ حنفیہ کے فقہاء متأخرین نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر اس مرابحہ میں مدیون اپنا دین میعاد سے پہلے ادا کردے تو اس سے پورا نفع نہیں، بلکہ صرف گذرے ہوئے دنوں کا نفع وصول کیا جاسکے گا بلکہ اگر مرابحہ میں پوری قیمت وصول کی جاچکی ہو تو دین کی میعاد میں جتنا وقت باقی ہے، اس کے حساب سے مرابحہ کا اتنا نفع واپس کیا جائے گا جو باقی ماندہ مدت کے مقابلے میں ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

”قضى المديون الدين قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين: أنه لا يأخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام. قيل له: أتفتي به أيضا؟ قال: نعم. قال: ولو أخذ المقرض القرض والمرابحة قبل مضي الأجل فللمديون أن يرجع بحصة ما بقي من الأيام اهـ وذكر الشارح آخر الكتاب: أنه أفتى به المرحوم مفتي الروم أبو السعود وعلله بالرفق من الجانبين. قلت: وبه أفتى الحانوتي وغيره. وفي الفتاوى الحامدية: سئل فيما إذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم فرابحه عليه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوما مات عمرو المديون فحل الدين ودفعه الوارث لزيد فهل يؤخذ من المرابحة شيء أو

لأن الجواب جواب المتأخرين : أنه لا يؤخذ من المرابحة التي جرت المبايعة عليها بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قيل للعلامة نجم الدين . أتفتي به ؟ قال : نعم كذا في الأنقروي والتنوير وأفتى به علامة الروم مولانا أبو السعود." (الدر المختار ، قبيل فصل في القرض ج: ۵ ص: ۱۶۰ (طبع ایم سعید)

یہی مسئلہ درمختار میں کتاب الفرائض سے کچھ پہلے دوبارہ ان الفاظ میں ذکر فرمایا گیا ہے:

"قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لا يأخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام، وهو جواب المتأخرين . قنية . وبه أفتى المرحوم أبو السعود أفندي مفتي الروم وعلّله بالرفق للجانبين وقد قدمته قبيل فصل القرض والله أعلم."

"مدیون نے اگر دَین میعاد آنے سے پہلے ادا کر دیا، یا مدیون کا انتقال ہوا جس کی وجہ سے دین فوراً واجب الادا ہوگیا، اس لئے وہ اس کے ترکے سے وصول کرلیا گیا تو دائن اور مدیون کے درمیان جو مرابحہ ہوتا رہا ہے، اس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اس وقت تک گذرے ہیں۔ اور قنیہ میں مذکور ہے کہ یہ متاخرین کا فتوی ہے۔ اور روم کے مفتی ابوالسعود آفندی مرحوم نے بھی یہی فتوی دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی سہولت ہے۔ اور یہ

منظر میں تعلیق فی القرض سے کچھ پہلے بیان کرچکا ہوں۔"

اس کے تحت علامہ شامیؒ کی تشریحات بھی ملاحظہ فرمائیے:

"(قوله لا يأخذ من المرابحة إلخ) صورته: اشترى شيئا بعشرة نقدا وباعه لآخر بعشرين إلى أجل هو عشرة أشهر فإذا قضاه بعد تمام خمسة أو مات بعدها يأخذ خمسة ويترك خمسة ط.

أقول: والظاهر أن مثله ما لو أقرضه وباعه سلعة بثمن معلوم وأجل ذلك فيحسب له من ثمن السلعة بقدر ما مضى فقط تأمل. (قوله وعلله إلخ) علله الحانوتي بالتباعد عن شبهة الربا لأنها في باب الربا ملحقة بالحقيقة. ووجهه أن الربح في مقابلة الأجل؛ لأن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابله شيء من الثمن، لكن اعتبروه مالا في المرابحة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن، فلو أخذ كل الثمن قبل الحلول كان أخذه بلا عوض، والله سبحانه وتعالى أعلم." (الدر المختار، قبيل كتاب الفرائض، ج: ۶، ص: ۷۵۷، ایچ ایم سعید)

"یہ جو کہا گیا ہے کہ دائن اور مدیون کے درمیان جو مرابحہ ہوتا ہے اس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اس وقت تک گذرے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز نقد دس (درہم) میں خریدی، اور کسی دوسرے کو دس مہینے کے ادھار پر بیس درہم میں بیچ دی، اب اگر وہ مدیون پانچ مہینے پورے ہونے پر قیمت ادا کرے، یا پانچ مہینے

میں اس کا انتقال ہوجائے تو بیچنے والا اپنے نفع میں سے پانچ درہم وصول کرے گا، اور پندرہ چھوڑ دے گا۔ (آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:) اور ظاہر یہ ہے کہ یہی حکم اس وقت ہوگا جب کوئی شخص دوسرے کو کوئی قرض بھی دے، اور کوئی سامان بھی کسی متعین میعاد کے ادھار پر بیچے تو ایسی صورت میں (یعنی جب قرض پہلے ادا ہوجائے) اس سامان کی اتنے ہی دنوں کے حساب سے قیمت ادا کی جائے گی جتنے دن اس وقت تک گذر چکے ہوتے۔ اس پر غور کرلیں۔ اور علامہ حانوتی نے اس کی توجیہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہہ سے دور ہوگیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہہ سے دور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں نفع مدت کے مقابلے میں ہے، کیونکہ مدت اگرچہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا لیکن مرابحہ میں جب ادھار کو ثمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔‘‘

یہی مسئلہ فتاوی انقرویہ میں بھی ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

’’قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فجواب المتأخرين أنه لا يؤخذ من المرابحة التي جرت المبايعة بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام، قيل لنجم الدين: أتفتي به أيضاً؟ قال: نعم. وقال: لو أخذ المقرض القرض والمرابحة قبل مضي الأجل فللمديون أن يرجع منها بحصة ما بقي من الأيام.

قنیة في المداینات.“

(الفتاوی الأنقرویة، کتاب المداینات ج ص: ۲۰۶)

تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

”(سئل) فیما إذا استدان زید من عمرو مبلغا معلوما من الدراهم إلی أجل معلوم بمرابحة شرعیة ثم قضی زید الدین قبل حلول أجله. فهل لا یؤخذ من المرابحة التي جرت بینهما إلا بقدر ما مضی من الأیام؟

(الجواب): نعم وهو جواب المتأخرین کذا في شرح التنویر وبمثله أفتی مفتي الروم أبو السعود أفندي: قضی المدیون الدین المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من ترکته لا یؤخذ من المرابحة التي جرت بینهما إلا بقدر ما مضی من الأیام وهو جواب المتأخرین. قنیة وبه أفتی المرحوم أبو السعود أفندي مفتي الروم وعلله بالرفق للجانبین علائي علی التنویر من مسائل شتی.“

بلکہ اسی کتاب میں آگے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ ”عمرو کے ذمے زید کا کچھ دین تھا، اور اس نے مہلت لینے کے لئے اس سے مرابحہ کے طور پر سال بھر بعد قیمت کی ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز خریدی، اس کے بعد ابھی صرف تین دن گذرے تھے کہ عمرو کا انتقال ہوگیا جس کی وجہ سے یہ دین فوراً واجب الادا ہوگیا، اب عمرو کے ورثاء نے وہ دین زید کو ادا کردیا، تو اب مرابحہ کی جو بیع ہوئی تھی، اس میں ورثاء کے ذمے وہ پوری قیمت دینا واجب نہیں ہوگی جو سال بھر کی ادائیگی کی بنیاد پر مقرر ہوئی تھی، بلکہ وہ صرف اتنی قیمت ادا کریں گے جو تین دن کے مرابحہ کی صورت میں مقرر

ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے انہوں نے ایک دو مرابحہ کر لیا، اور کئی سال تک وہ ایسا ہی کرتے رہے، پھر بعد میں پتہ چلا کہ ان کے ذمے سال بھر کا مرابحہ نہیں تھا، تو جو کچھ مرابحات میں ان کے ذمے جو مال آیا، اس کی ادائیگی ان پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سارے مرابحات اس بنیاد پر کئے گئے تھے کہ وہ مرابحہ کا دین اپنے ذمے لازم سمجھ رہے تھے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ دین ان کے ذمے لازم تھا ہی نہیں، تو اس کی بنیاد پر جو مرابحات کئے گئے، ان کا نفع دینا ان کے ذمے لازم نہیں ہوگا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے دین کا کفیل بنا، اور اصل مدیون نے اپنا دین دائن کو ادا کر دیا جس کا علم کفیل کو نہ ہو سکا۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو دائن نے کفیل سے (ناجائز طور پر) مطالبہ کیا، اور کفیل یہ سمجھا کہ کفیل ہونے کی حیثیت سے اس پر دین کی ادائیگی لازم ہے، مگر اس کے پاس ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے اس نے مزید مہلت لینے کے لئے دائن سے مرابحہ پر کوئی چیز خرید لی جس میں اس کے ذمے ستر دینار نفع دینا لازم ہوگیا، لیکن بعد میں پتہ چلا کہ اصل مدیون تو وہ دین ادا کر چکا تھا جس کی مہلت لینے کے لئے مرابحہ کیا گیا تھا، تو اب کفیل کے ذمے اس مرابحے میں ستر دینار کا نفع دینا لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"وفي هذه الصورة بعد أداء الدين دون المرابحة إذا ظنت الورثة أن المرابحة تلزمهم فرابحوه عليها عدة سنين بناء على أن المرابحة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم ذلك المال أو لا؟ الجواب: حيث ظنوا أن المرابحة تلزمهم وأنها دين باق في تركة مورثهم، ثم بان خلافه فلا يلزمهم ما التزموا به في مقابلة المرابحة التي لا تلزمهم على قول المتأخرين،

لأن المرابحة بناء علی قيام دين المرابحة السابقة التي علی مرورتهم ولم يوجد وهذا في الزائد علی قدر ما مضی . وهذه المسألة نظير ما في القنية قال برمز بكر خواهر زاده : كان يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتی اجتمع عليه سبعون دينارا ثم تبين انه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء علی قيام الدين ولم يكن اهـ هذا ما ظهر لنا والله الموفق." (تنقيح الفتاوی الحامدية، باب القرض، ج: ۱ ص: ۲۹۳ المكتبة الحقانية)

یہی مسئلہ ردالمحتار میں بھی مذکور ہے:

"وفي هذه الصورة بعد أداء الدين دون المرابحة إذا ظنت الورثة أن المرابحة تلزمهم فرابحوه عليها عدة سنين بناء علی أن المرابحة تلزمهم حتی اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم المال أو لا؟ الجواب : لا يلزمهم لما في القنية برمز بكر خواهر زاده : "كان يطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل ويبيعه بالمرابحة حتی اجتمع عليه سبعون دينارا ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المبايعة بناء علی قيام الدين ولم يكن ." اهـ هذا ما ظهر لنا والله سبحانه أعلم اهـ."

(ردالمحتار، قبيل فصل في القرض ج ۵ ص: ۱۶۰ ايچ ايم سعيد)

اس کے علاوہ یہ مسئلہ بھی فقہاء حنفیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ وقف کی عمارت اگر مرمت یا تعمیر کی محتاج ہو تو وقف کا متولی مرابحہ مؤجلہ کرکے اس کے اخراجات

اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ وقف کے لئے کوئی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں
خریدے، اس لئے جتنی رقم اس نے زیادہ دی ہے، وہ وقف کے مال سے وصول نہیں
کرسکتا، بلکہ وہ اسے اپنی جیب سے ادا کرنی ہوگی۔ یہ ساری تفصیل تنقیح الفتاوی
الحامدیہ میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے:

"(سئل) في ناظر استدان لأجل ضرورة في الوقف مبلغا
من الدراهم بإذن القاضي ثم عزل عن النظر ويزعم أنه
استدان المبلغ بمرابحة بمقتضى أنه اشترى من الدائن
شيئا يسيرا بمبلغ زائد عن أصل الدين وأن له الرجوع
في غلة الوقف بالزائد المزبور فهل ليس له ذلك
ويضمن الزيادة من مال نفسه؟
(الجواب): نعم والمسألة في التتارخانية والخيرية
والبحر وغيرها، وفي الحاوي الزاهدي: قال أهل
البصرة للقيم إن لم تهدم المسجد العامر يكن ضرره
في القابل أعظم فله هدمه وإن خالفه بعض أهل المحلة
وليس له التأخير إذا أمكنه العمارة، فلو هدمه ولم يكن
فيه غلة للعمارة في الحال فاستقرض العشرة بثلاثة
عشر في سنة واشترى من المقرض شيئا يسيرا يرجع
في غلته بالعشرة وعليه الزيادة اهـ (أقول) هذا مخالف
لما في الأشباه حيث قال: وهل يجوز للمتولي أن
يشتري متاعا بأكثر من قيمته ويبيعه ويصرفه على
العمارة ويكون الربح على الوقف؟ الجواب نعم كما
حرره ابن وهبان اهـ وتبعه في الدر المختار قال الرملي

في حاشية البحر: إلا أن يقال لما لم يلزم الأجل في مسألة القرض بقي شراء اليسير بثمن كثير فمحض ضررا على الوقف فلم تلزمه الزيادة فكانت على القيم بخلاف مسألة شراء المتاع وبيعه للزوم الأجل في جملة الثمن اهـ وكتبت فيما علقته على الدر المختار عن البيري أن منشأ ما قاله ابن وهبان عدم الوقوف على الحكم ممن تقدمه ثم ذكر ما مر عن الحاوي وقال: هذا الذي يفتي به اهـ

ويؤيده قوله في البحر بعد ذكره ما مر أيضا وبه اندفع ما ذكره ابن وهبان من أنه لا جواب للمشايخ فيها اهـ فعلم أن ما ذكره ابن وهبان بحث مخالف للمنقول ومن حفظ حجة على من لم يحفظ." (تنقيح الفتاوى الحامدية، الباب الثالث من كتاب الوقف،مطلب لا تلزم المرابحة الوقف، ج: ۱ ص: ۲۰۹، المكتبة الحقانية)

یہی بحث علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف، مطلب في الاستدانة على الوقف میں نقل فرمائی ہے۔

یہاں ایک تیسری صورت بھی ممکن ہے جس کا ان عبارتوں میں ذکر نہیں ہے، اور وہ مرابحہ مؤجلہ کی وہ صورت ہے جو آج کل غیر سودی بینکوں میں استعمال ہورہی ہے، وہ یہ کہ وقف کی تعمیر کے لئے جو سامان درکار ہے، وہی سامان متولی مرابحہ مؤجلہ پر خریدے، یعنی جو سامان نقد خریدنے کی صورت میں کم قیمت پر ملتا ہے، وہ مرابحہ مؤجلہ کرکے زیادہ قیمت پر خریدے۔ بظاہر اس صورت کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس صورت میں اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس مرابحہ کی قیمت تنخ

حیثیت وقف کی آمدنی سے وصول کرے، کیونکہ یہ مرابحہ مؤجلہ اس نے وقف ہی کی مصلحت سے کیا ہے اور اسی سامان کے لئے کیا ہے جو وقف کو مطلوب تھا۔ اور اس میں جو اجل یعنی مدت ادائیگی مقرر ہوئی ہے۔ وہ بیع مرابحہ کا ایک لازمی حصہ ہے۔ علامہ شامی نے متولی وقف کے مال سے وصول نہ کرنے کے جس قول کو راجح کہا ہے، وہ تورق کی صورت ہے جس میں دو معاملے الگ الگ ہوتے ہیں، ایک یہ کہ ایک کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر ادھار خریدی جاتی ہے، اور پھر اسے بازار میں کم قیمت پر بیچا جاتا ہے جو قیمت خرید سے کم ہوتی ہے۔ لہذا پہلا معاملہ جس میں وقف کے لئے کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر خریدی گئی، وہ وقف کو مطلوب نہیں تھی، بلکہ اسے کم قیمت پر فروخت کرنے کے لئے خریدا گیا، اور متولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز وقف کے لئے زیادہ قیمت میں خرید کر جانتے بوجھتے کم قیمت میں بیچے۔

بہر حال! ان فقہی عبارتوں سے مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) مرابحہ مؤجلہ کوئی ایسی کارروائی نہیں ہے جو آج غیر سودی بینکاری میں مصنوعی طور پر پہلی بار گھڑ لی گئی ہو۔ بلکہ یہ ایسا عقد ہے جس کی اصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی موجود تھی، قرآن کریم نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے، اور چاروں ائمہ کے مذاہب نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد سے براہ راست اس کا جواز منقول ہے، اور علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تاجروں کا عام معمول ہے کہ وہ نقد کے بجائے ادھار فروخت میں قیمت زیادہ لگاتے ہیں۔

(۲) مرابحہ مؤجلہ بیع کی ایک مستقل قسم بھی ہے۔ اور اسے بعض اوقات سود سے بچنے کے لئے قلب الدین کے ایک حیلے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اور اس حیلے کو فقہاء حنفیہ نے کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ (اگرچہ علامہ حصکفی نے اس کے بارے میں بھی فرمایا ہے کہ "یکرہ ویجوز"(۲) اسلامی تاریخ میں

اس کے لئے تحقیق مرابحہ ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے، اور فقہاء حنفیہ نے اس کے تفصیلی احکام بیان فرمائے ہیں۔

(۳) خلافت عثمانیہ کے زمانے میں مرابحہ مؤجلہ میں نفع کی شرح کسی طرح سرکاری طور پر مقرر کی جاتی تھی، جیسے آجکل مختلف ملکوں کے مرکزی بینک نفع کی شرحیں مقرر کرتے ہیں، اور اس شرح سے زیادہ نفع لینے کو فقہاء کرامؒ نے مخالفت اولی الامر کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن اس کی بیع کو بھی فاسد یا باطل نہیں کہا۔

(۴) فقہاء حنفیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اس مرابحہ مؤجلہ میں بھی جو قلب الدین کے طور پر وجود میں لایا گیا ہو، ربا کا وہ شبہ نہیں پایا جاتا جو اسے ربا کے ساتھ ملحق کردے۔

(۵) غیر سودی بینکاری میں مرابحہ مؤجلہ قلب الدین کے حیلے کے طور پر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ایک حقیقی بیع کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس میں خریدار کو وہی چیز خریدنی مقصود ہوتی ہے جس پر مرابحہ کیا جارہا ہے۔

ایک طرف تفسیر قرآن، آثار صحابہؓ، چاروں مذاہب کے فقہاء کرامؒ کی ان تصریحات اور ہمارے تمام اکابرؒ کے فتاویٰ کو دیکھئے، جن میں جس تواتر کے ساتھ یہ مسئلہ بیان ہوا ہے، وہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ جمہور امت کے مسلمات میں سے ہے، اور دوسری طرف اس کے بالکل علی الرغم یہ فرمایا جارہا ہے کہ: ''اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے۔'' اور یہ کہ: ''اجارہ اور مرابحہ کی بذات خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی تسلیم نہیں'' اور یہ کہ وہ ''اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے۔'' اور پھر اس کو ''جمہور علماء'' کا موقف بھی قرار دیا جارہا ہے۔ اس سراسر الٹی بات کو آخر کیا کہا جائے؟

واقعہ دراصل یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی عرض کرچکا ہوں، پچھلے تمام فقہاء کرامؒ کے برعکس ہمارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ادھار بیع

میں نقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے "مروجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

"یہ رائے اپنی جگہ خوب وزنی ہے، اور حدیث مذکور کے مصداق کی طرف دعوت فکر بھی ہے۔ یہ نقطۂ نظر معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (؟) کا ہے۔"

بعد میں جب یہ تحریر "مروجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کردیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطۂ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مرابحہ مؤجلہ ہی کو نہیں، مرابحہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

چونکہ حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ نقطۂ نظر فقہائے اسلاف کی تصریحات کے بالکل خلاف تھا، اس لئے انہوں نے پوری صاف گوئی کے ساتھ یہ بات واضح فرمادی تھی کہ ان کے موقف کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے اس موضوع پر ماہنامہ "البلاغ" میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں وہ فرماتے ہیں:

"آج سے تقریباً چالیس برس پہلے فارغ التحصیل ہونے اور مدرس بن جانے کے بعد ہم بھی کچھ اسی طرح کی باتیں کہا کرتے تھے جو ان حواشی میں (جن میں فقہ کی عبارتیں مذکور تھیں) کہی گئی ہیں، لیکن آج ان پر ہنسی آتی اور شرمندگی محسوس ہوتی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے تھے کہ فقہائے کرام نے اپنی کتابوں میں

یہ سب سے زیادہ قریب وزنی موقف" جس کی بنیاد پر آپ نے تمام فقہاء کے لفظ "ثمرہ"
اکل پایا جاتا ہے، وہی قول فرمایا ہے جو جمہور کا موقف قرار دیا گیا ہے[۱]۔ حضرت مولانا محمد
یاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بھی مجھے شرف نیاز حاصل رہا ہے، اور اقتصادی
موضوعات پر ان کے اجتہادی نظریات مختلف نشستوں میں براہ راست سننے کا بھی
موقع ملا ہے۔ چونکہ حضرت مولانا اب اللہ تعالیٰ کے حضور جاچکے ہیں، اس لئے اب
ان نظریات کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ان کی کامل مغفرت فرماکر ان
کو موردِ رحمت بنائیں، آمین ثم آمین۔

وعدے کی شرعی حیثیت

آگے بڑھنے سے پہلے ایک اور مسئلہ پر بھی یہاں گفتگو مناسب ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرے تو یہ وعدہ اس کے ذمے کس حد تک لازم ہوتا ہے؟ چونکہ غیر سودی بینکاری کے مرابحہ میں بھی جو شخص بینک سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، وہ بینک سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ آپ جب یہ چیز بازار سے خرید لیں گے، تو میں آپ سے مرابحہ کی بنیاد پر آپ سے خرید لوں گا۔ اسی قسم کا وعدہ بعض صورتوں میں اجارہ اور شرکت متناقصہ میں بھی کیا جاتا ہے جن پر بحث آگے آنے والی ہے۔ اس لئے یہاں اصولی طور پر وعدے کی شرعی حیثیت پر قدرے تفصیلی کلام کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ چار مختلف الفاظ ہیں جن میں بعض اوقات التباس ہو جاتا ہے، اُن کی حقیقت الگ الگ سمجھنی ضروری ہے۔ ایک وعدہ ہے، دوسرا عہد، تیسرا معاہدہ اور چوتھا عقد۔ جہاں تک عقد کا تعلق ہے، وہ کسی معاملے کو بالفعل وجود میں لانے کو کہتے ہیں۔ مثلاً بیع کہ اس میں ایجاب وقبول کرنے سے عقد وجود میں آجاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں مشتری کی طرف مبیع کی ملکیت فوراً منتقل ہو جاتی ہے، اور بائع کو ثمن کے مطالبے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ بیع کے نتیجے میں فریقین پر عقد کی ذمہ داریاں لازم ہو جاتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وعدہ یک طرفہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق دوسرے کو کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی یقین دہانی کراتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کل فلاں مال اتنی قیمت پر خرید لوں گا۔ معاہدہ

دوطرفہ وعدہ ہوتا ہے، مثلاً فریقین ایک دوسرے کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم فلاں تاریخ کو آپس میں بیع کریں گے۔ "عہد" کا لفظ بعض اوقات وعدے کے لئے بولا جاتا ہے، مگر عرف عام میں اس میں عام وعدے کے مقابلے میں زیادہ پختگی ہوتی ہے، اور بعض اوقات اسے معاہدے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

گفتگو اس میں ہے کہ اگر کوئی عقد کرنے کے لئے ایک فریق یکطرفہ وعدہ کرے یا دونوں فریق آپس میں دوطرفہ معاہدہ کریں کہ ہم فلاں تاریخ کو بیع کریں گے تو آیا اس وعدے یا معاہدے کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اُسے قضاءً بھی لازم سمجھا جائے گا، یعنی اُسے بزور عدالت نافذ کرایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ چونکہ وعدہ ہو یا معاہدہ، دونوں متقارب ہیں، بلکہ درحقیقت دونوں وعدے ہی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ وعدہ یکطرفہ ہوتا ہے، اور معاہدہ دوطرفہ، اس لئے یہاں ہم وعدے کے بارے میں قرآن وسنت کے ارشادات اور ان کے بارے میں فقہاء کرام کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

قرآن وحدیث میں وعدہ پورا کرنے کی تاکید اور وعدے کی خلاف ورزی پر بہت سی وعیدیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

یا ایھا الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون۔ کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون (الصف ۲-۳)

"اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کے نزدیک یہ بہت ناراضی کی بات ہے کہ وہ بات کہو جو کرو نہیں۔"

نیز ارشاد ہے:

واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا۔ (بنی اسرائیل ۳۴)

"اور عہد کو پورا کرو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی۔"

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان." (صحيح البخاري كتاب الإيمان باب علامة المنافق وصحيح مسلم كتاب الإيمان باب خصال المنافق)

"منافق کی تین علامتیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے، اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو اس میں خیانت کرے۔"

اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها... إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر." (صحيح البخاري كتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر)

"جس شخص میں چار خصلتیں پائی جائیں، وہ خالص منافق ہے، اور جس میں ان (چار خصلتوں) میں سے کوئی ایک پائی جائے اس میں نفاق کی خصلت ہے جب تک کہ وہ اسے چھوڑ نہ دے ــــ جب وہ گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، اور جب معاہدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب جھگڑے تو گالم گلوچ کرے۔"

اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ:

"أن النبيّ صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ في صلاته كثيرا من المأثم والمغرم، فقيل له: يا رسول الله ما أكثر ما تستعيذ من المغرم! فقال: إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف." (صحيح البخاري كتاب الاستقراض باب من استعاذ من الدين رقم ۲۳۹۷)

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں گناہ اور دین سے بہت پناہ مانگتے تھے۔ تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! آپ دین سے کتنی زیادہ پناہ مانگتے ہیں! آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ: جب کسی شخص کے ذمہ دین چڑھ جاتا ہے، تو جب وہ بات کرتا ہے، تو جھوٹ بولتا ہے اور جب وعدہ کرتا ہے، تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔"

اور ہرقل کے سامنے ابوسفیان نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیادی تعلیمات کا جو خلاصہ بیان کیا، اس میں وعدے کی پابندی کا خاص طور پہ ذکر کرتے ہوئے کہا:

"يأمر بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة." (صحيح البخاري كتاب الشهادات رقم ۲۶۸۱)

"آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نماز، سچائی، پاکدامنی، معاہدہ کی پاسداری، اور امانت کی ادائیگی کا حکم دیتے ہیں۔"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا تمار أخاك ولا تمازحه ولا تعده موعدةً فتخلفه."

(أخرجه الترمذي في البر والصلة (حديث ۱۹۱۸) وقال حسن غريب)

"اپنے بھائی سے جھگڑا نہ کرو اور اس کا مذاق نہ اڑاؤ، اور اس سے ایسا وعدہ نہ کرو جسے پورا نہ کرو۔"

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا إیمان لمن لا أمانة له ولا دین لمن لا عهد له."

(مسند أحمد ۳: ۱۳۵ و ۱۵۴ و ۲۱۰ و ۲۵۱)

"جس میں امانتداری نہیں اس کا ایمان (کامل) نہیں ہے، اور جس میں عہد کی پاسداری نہیں اس کا دین (کامل) نہیں۔"

قرآن وحدیث کے ان ارشادات سے وعدے کی پاسداری کی اہمیت واضح ہے، البتہ اس بارے میں فقہاء کرامؒ کے اقوال مختلف ہیں کہ اس اہمیت کا فقہی درجہ کیا ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی وعدہ کرے تو آیا اس کے ذمے اُسے پورا کرنا محض مستحب ہے یا واجب اور لازم ہے؟ اور اگر لازم ہے تو قضاءً لازم ہے یا صرف دیانۃً لازم ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

(۱) عام طور سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا جو مشہور مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کا پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے اور مکارم اخلاق میں سے ہے بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ (عمدۃ القاری ۱۲: ۱۲۱، مرقاۃ المفاتیح ۴: ۶۵۳ اور الاذکار للنووی ص۲۸۲)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وعدہ خلافی کو احادیث میں جو نفاق یا نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے، وہ اس وقت ہے جب کسی شخص کے دل میں وعدہ کرتے وقت ہی یہ بدنیتی ہو کہ وہ اسکو پورا نہیں کرے گا۔ لیکن اگر یہ بدنیتی نہ ہو پھر اتفاقاً وعدہ خلافی ہو جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیانۃً بھی واجب ہے، اور قضاءً

بھی لازم ہے۔ یہ قول حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن عبد العزیز، حضرت حسن بصری، قاضی سعید بن الاشوع، امام اسحٰق بن راہویہ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم کا ہے، اور یہ تمام مذاہب امام بخاریؒ نے کتاب الشہادات، باب انجاز الوعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ اور یہی مذہب بعض مالکیہ کا ہے، اور اسی کو قاضی ابو بکر ابن العربی اور ابن الشاط رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔ (الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۸ : ۲۹ وحاشیۃ ابن الشاط علی الفروق للقرافی ۴ : ۲۴)

(۳) تیسرا مذہب جمہور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، اور وہ یہ کہ اگر وعدے کی وجہ سے کسی شخص نے موعود لہ (یعنی جس سے وعدہ کیا گیا ہے، اُس) سے کوئی ایسا کام کرالیا ہے جو وہ وعدے کے بغیر نہ کرتا، اور جس میں اُس کو کچھ مالی یا جانی کلفت اُٹھانی پڑی ہے، تو وہ وعدہ دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح لازم ہے۔ مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ: "تم اپنا گھر ڈھادو، میں دوبارہ بنوادوں گا" اور اُس نے اس وعدے پر اعتماد کرکے گھر ڈھادیا، تو اب وعدہ کرنے والے پر دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح لازم ہے کہ وہ گھر بنوا کر دے، یا کسی سے کہا کہ: "تم نکاح کرلو، میں تمہیں قرض دوں گا" اور اُس نے اس بھروسے پر نکاح کرلیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا لازم ہوگیا۔ البتہ وعدہ اُسی صورت میں لازم ہوگا جب موعود لہ نے وہ کام کرلیا ہو جس کی وجہ سے وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اگر اُس نے ابھی وہ کام نہیں کیا تھا کہ وعدہ کرنے والے نے رجوع کرلیا تو اب وعدہ لازم نہیں ہے۔ البتہ امام اصبغؒ یہ فرماتے ہیں کہ چاہے ابھی وہ کام شروع نہ کیا ہو، تب بھی وعدہ لازم ہوجائے گا۔ (الفروق للقرافی ۴ : ۲۵ وفتح العلی المالک ۱ : ۲۵۴)

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیانۃً تو واجب ہے، اور کسی عذر کے بغیر وعدے کی خلاف ورزی گناہ ہے، ہاں کوئی عذر ہو تو جائز ہے، لیکن عام حالات میں وعدے کی پابندی قضاءً لازم نہیں ہوتی، البتہ بعض صورتوں میں جہاں

اُسے قضاءً لازم کرنے کی ضرورت ہو، وہاں اس کے قضاءً لازم ہونے پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کا مشہور مسلک تو اگرچہ وہی ہے جو اوپر پہلے مذہب کے طور پر ذکر کیا گیا، لیکن ایسا لگتا ہے کہ بعض حنفیہ نے بھی وعدے کے لازم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ آیت کریمہ "لم تقولون ما لا تفعلون" کے تحت فرماتے ہیں:

"یحتج به في أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قربة وأوجب على نفسه عقدا لزمه الوفاء به إذ ترك الوفاء به يوجب أن يكون قائلا ما لا يفعل وقد ذمّ الله فاعل ذلك. وهذا فيما لم يكن معصية. فأما المعصية فإن إيجابها في القول لا يلزمه الوفاء بها وقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين. وإنما يلزم ذلك فيما عقده على نفسه مما يتقرب به إلى الله عزّ وجلّ ومثل النذور وفي حقوق الآدميين العقود التي يتعاقدونها." (احکام القرآن للجصاص ۳-۴۴۲)

"اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے ذمے کوئی عبادت یا تقرب الی اللہ کا کوئی عمل لازم کرلے یا اپنے ذمے کوئی عقد واجب کرلے تو اس پر لازم ہے کہ اسکو پورا کرے، کیونکہ اسے پورا نہ کرنیکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ بات کہہ رہا ہے جو کرتا نہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے والے کی مذمت فرمائی ہے۔ اور یہ حکم اس کام کا ہے جو معصیت نہ ہو، ہاں اگر معصیت ہو تو زبان سے اُسے اپنے اوپر لازم کرنے سے اُس کو

پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ معصیت کی نذر نہیں ہوتی، اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا
کفارہ ہے۔ جو چیز انسان کے ذمے لازم ہوتی ہے، وہ ان
باتوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل
کیا جاتا ہے، جیسے قسمیں، اور انسانوں کے حقوق میں بھی کوئی چیز
لازم کرنے سے لازم ہوجاتی ہے، یعنی ان عقود میں جو لوگ
آپس میں کرتے ہیں۔"

اس عبارت میں "اپنے ذمے کوئی عقد واجب کرلے" کے الفاظ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرلے تو وہ لازم ہوجاتا ہے، لیکن اس میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کام ہو جو کسی عقد کے نتیجے میں انسان پر لازم ہوجاتا ہے۔

البتہ بعد کے فقہاء حنفیہ نے دو صورتوں کے بارے میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ ان میں جو وعدہ کیا جائے، وہ قضاءً لازم ہوجاتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کو وعدہ لازم کرنے کی حاجت ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعدہ کو کسی بات پر معلق کردیا گیا ہو۔ حاجت والی بات فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے سلسلے میں تحریر فرمائی ہے۔ بیع بالوفاء درحقیقت اس بیع کو کہتے ہیں جس میں بائع مشتری سے یہ کہے کہ اس وقت تو یہ چیز میں تمہیں بیچ رہا ہوں، لیکن جب کبھی میں تمہارے پاس اس کی قیمت واپس کروں تو تمہیں یہ مجھے واپس بیچنی پڑے گی۔ یہ دراصل رہن سے انتفاع کا ایک حیلہ تھا۔ عام حالات میں اگر کوئی شخص قرض کی توثیق کے لئے کوئی رہن رکھے تو قرض دینے والے کے لئے اس رہن سے فائدہ اٹھانا سود ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوتا ہے۔ اس لئے قرض کا خواہش مند اس سے قرض لینے کے بجائے کوئی چیز (مثلاً زمین) اسے بیچ دیتا، تاکہ اس کی قیمت سے وہ فائدہ اٹھائے، اور بیچنے والے کے

لئے اس زمین پر کاشت کرنا جائز ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ شرط لگاتا تھا کہ جب کبھی میں یہ قیمت جو میں نے تم سے وصول کی ہے، تمہارے پاس لے کر آؤں تو تمہیں یہ زمین مجھے واپس بیچنی ہوگی۔ اس واپس بیچنے کو "وفاء" کا نام دیا گیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے تو اس بیع کو صحیح قرار دیا ہے، اور حاجت کی وجہ سے اس شرط کو بھی جائز کہا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلعیؒ سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب بھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اس بیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلعیؒ نے اسی قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلعیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"وقیل: بیع یفید الانتفاع به. وفی اقالة شرح المجمع عن النهایة: وعلیه الفتوی"

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"قوله: "وقیل بیع یفید الانتفاع به." هذا محتمل لأحد قولین: الأول انه بیع صحیح مفید لبعض أحکامه من حل الانتفاع به إلا انه لا یملک بیعه. قال الزیلعی فی الإکراه: وعلیه الفتوی. ... وفی النهر: والعمل فی دیارنا علی ما رجحه الزیلعی" (ردالمحتار ج:۵ ص:۲۷۷)

لیکن اکثر فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر یعنی صلب عقد میں وفاء کی شرط لگائی تب تو یہ عقد فاسد اور ناجائز ہے لیکن اگر بیع کے وقت یہ شرط نہ لگائی، یعنی بیع تو غیر مشروط طور پر کرلی، لیکن الگ سے بائع نے یہ وعدہ کر لیا کہ جب تم قیمت

واپس لوٹا دے اور مجھ سے یہ زمین واپس خریدنا چاہو گے تو میں تمہیں بیچ دوں گا تو یہ صورت جائز ہے، اور یہ وعدہ بائع کے ذمے لازم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء حنفیہ کی تصریحات درج ذیل ہیں:

جامع الفصولین میں ہے:

"ولو ذكرا البيع بلا شرط ثم ذكرا الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد' إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازما لحاجة الناس "

(جامع الفصولين، الفصل ١٨ في بيع الوفاء ج ١ ص ٢٣٤

اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن)

"اور اگر دونوں نے بیع تو کسی شرط کے بغیر کرلی، پھر (وفاء کی) شرط وعدے کے طور پر کرلی تو بیع جائز ہوگئی، اور وعدے کو پورا کرنا لازم ہوگیا، کیونکہ وعدے بعض اوقات لوگوں کی حاجت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں۔"

یہی بات فتاوی قاضی خان، ردالمحتار اور شرح المجلہ وغیرہ میں بھی منقول ہے۔ (فتاوی قاضی خان ج:۲ ص:۱۶۵، ردالمحتار حوالہ بالا، وشرح المجلہ للاتاسی ج:۲ ص:۴۰۹)

غرض فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے وعدے کو لازم قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جا سکتا ہے۔

فقہاء نے جو فرمایا ہے کہ "لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جا سکتا ہے"، بعض حضرات نے اس کی جو تشریح فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مراد ان حقوق کی ادائیگی کا وعدہ ہے جو کسی دین کی ادائیگی کے اوقات اور مدتوں سے متعلق ہوں یا کسی عقد مثلاً سلم یا استصناع کی بناء پر لازم ہوئے ہوں، اور وعدے کی خلاف ورزی سے موعود لہ کا نقصان ہو۔ (مروجہ اسلامی بینکاری

سب بحث ۲۲ ج ۰۸۲) لیکن ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ یہ فقرہ فقہاء کرام نے بیع بالوفاء کے سیاق میں ذکر فرمایا ہے۔ یہاں وفاء کا جو وعدہ ہے، وہ کسی دین کی ادائیگی کی مدت کا وعدہ ہے، اور دین کسی عقد کے ذریعے لازم ہوا ہے۔ اس کے لزوم کی بنیاد سوائے اس وعدے کے کچھ اور نہیں ہے۔ پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ دین ہو یا عقد کے ذریعے ثابت ہونے والے مؤجل حقوق، ان میں تو ادائیگی کی مدت کا تعین عقد کی صحت کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر عقد صحیح ہو ہی نہیں سکتا، اور جب تعین مدت کے ذریعے عقد صحیح ہو جائے تو وقت پر ادائیگی کا وعدہ عقد ہی کا حصہ ہے، جو ہمیشہ لازم ہی ہوتا ہے، اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ "وہ" کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔" یعنی عام حالات میں تو وہ لازم نہیں ہوتے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وہ لازم ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا اس فقرے کی یہ تشریح بدیہی طور پر غلط ہے۔ درحقیقت اس کا مطلب یہی ہے کہ جو چیز پہلے سے لازم نہیں تھی، لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بھی اس کو وعدے کے ذریعے لازم کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا موقع جس میں وعدے کو فقہاء حنفیہ نے لازم قرار دیا ہے، وہ وعدہ ہے جو کسی شرط پر معلق کر کے کیا گیا ہو۔ چنانچہ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں مذکور ہے:

"(المادة ۸۴) المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة؛ لأنه يظهر فيها حينئذ معنى الالتزام والتعهد.

اس کے تحت مجلہ کی شرح درر الحکام میں فرمایا گیا ہے:

"هذه المادة مأخوذة عن الأشباه من كتاب الحظر والإباحة حيث يقول: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا وقد وردت في البزازية أيضا بالشكل الآتي. " لما أن المواعيد باكتساء صور التعليق تكون لازمة "

يفهم من هذه المادة أنه إذا علق وعد على حصول شيء

أو على عدم حصوله فثبوت المعلق عليه أي الشرط كما جاء في المادة يثبت المعلق أو الموعود.

مثال ذلك: لو قال رجل لآخر: بع هذا الشيء من فلان وإذا لم يعطك ثمنه فأنا أعطيك إياه فلم يعطه المشتري الثمن لزم على الرجل أداء الثمن المذكور بناء على وعده۔" (درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ج: ۱ ص: ۸۰ ط: دار الكتب العلمية)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہ حنفی کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرام نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی ذکر کردہ مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دو صورتوں سے متعلق ہیں، ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

"المتعجب الذي لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه إليك أو أقبضه حتى لا يكون كفالة ما لم يتكلم لفظا يدل على اللزوم كضمنت أو كفلت وهذا إذا ذكره منجزا أما إذا ذكره معلقا بأن قال: إن لم يؤد فلان فأنا أدفعه إليك ونحوه يكون كفالة لما علم أن المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة فإن قوله: "أنا أحج" لا يلزم له شيء ولو علق وقال: "إن دخلت الدار فأنا أحج" يلزم الحج۔" (البزازية على هامش الهندية، كتاب الكفالة، الفصل الأول ج: ۶ ص: ۳ ط: رشيدية)

"اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارا جو روپیہ فلاں شخص کے ذمے ہے، وہ میں تمہیں دے دوں گا، یا تمہارے حوالے کر دوں گا، یا وہ تم مجھ سے لے لو تو ان الفاظ سے کفالت ثابت نہیں ہوگی، جب تک وہ کوئی ایسا لفظ نہ کہے جو لزوم پر دلالت کرتا ہو، مثلاً یہ کہے کہ میں ضمانت دیتا ہوں، یا کفیل بنتا ہوں۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب کلام منجز ہو، لیکن جب وہ اسے تعلیق کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ کہے کہ اگر فلاں نے ادائیگی نہ کی تو میں تمہیں ادا کروں گا، یا اسی طرح کا کوئی جملہ کہے تو کفالت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ وعدے جب تعلیق کی شکل اختیار کر لیں تو وہ لازم ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کہے کہ میں حج کروں گا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر تعلیق کے ساتھ کہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہوا تو حج کروں گا تو اس پر حج لازم ہو جائے گا۔"

اسی قسم کی مثالیں فتاویٰ خانیہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالۃ بالمال ج ۳ ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالۃ ج ۲ ص ۲۵، درر الحکام، کتاب الکفالۃ ج ۵ ص ۲۸۸، ۲۸۹، شرح الاشباہ والنظائر، کتاب الحظر والاباحۃ ج ۲ ص ۳۴۳، ۳۶۵ اور شرح المجلۃ للاتاسی، دفعہ ۱۲۳ ج ۲ ص ۹ میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔

قرآن وسنت اور فقہائے کرام کے مذکورہ ارشادات کی روشنی میں جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کی پابندی عام حالات میں صرف دیانۃً واجب ہوتی ہے، اور وعدہ خلافی کا گناہ ہوتا ہے، اور وہ گناہ بھی اس صورت میں ہے جب کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کی جائے۔ اور اگر کوئی عذر پیش آ جائے تو وعدے کے خلاف کرنا

بھی جائز ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی لڑکی کی دوسرے شخص سے منگنی کی تو اس نے اس سے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ اپنی لڑکی کا نکاح اس سے کردے گا۔ اب عام حالات میں یہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے لیکن اگر کوئی عذر پیش آ جائے، مثلاً لڑکے کے بارے میں پتہ چلے کہ اس کا کردار اچھا نہیں ہے، تو اس صورت میں منگنی توڑ دینا بھی جائز ہے۔ اس قسم کے وعدے قضاءً لازم نہیں ہوتے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ثم إذا فهم مع ذلك الجزم في الوعد فلابد من الوفاء إلا أن يتعذر. فإن كان عند الوعد عازما على أن لا يفي فهذا هو النفاق. وقال أبو هريرة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى... وهذا ينزل على عزم الخلف أو ترك الوفاء من غير عذر. فأما من عزم على الوفاء فعن له عذر منعه من الوفاء لم يكن منافقا وإن جرى عليه ما هو صورة النفاق ولكن ينبغي أن يحترز من صورة النفاق أيضا كما يحترز من حقيقته ولا ينبغي أن يجعل نفسه معذورا من غير ضرورة حاجزة"

(احیاء علوم الدین للغزالی، بحث آفات اللسان ۳: ۱۳۳)

"پھر اس کے ساتھ وعدے میں جزم مفہوم ہو رہا ہو تو جب تک وعدے کو پورا کرنا متعذر نہ ہو جائے اسے پورا کئے بغیر چارہ نہیں۔ اب اگر کوئی شخص وعدہ کرتے ہوئے ہی یہ ارادہ رکھتا ہو کہ وہ اسے پورا نہیں کرے گا تو یہی تو نفاق ہے۔ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ: "تین باتیں ایسی ہیں جو اگر کسی میں پائی جائیں تو وہ منافق ہے۔ (ان میں سے ایک وعدہ خلافی ہے) اور یہ حدیث اس صورت پر صادق آتی ہے جب شروع ہی سے اس کا ارادہ وعدہ خلافی کا ہو، یا کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کرے لیکن جس شخص کا پکا ارادہ تھا کہ وہ وعدہ پورا کرے گا، پھر اسے کوئی ایسا عذر پیش آگیا جس نے اسے وعدہ پورا کرنے سے روک دیا تو وہ منافق نہیں، اگرچہ اس کے ساتھ صورت ایسی پیش آگئی ہے جو نفاق کی سی صورت ہے، لیکن انسان کو چاہئے کہ وہ نفاق کی صورت سے بھی بچے جیسے نفاق کی حقیقت سے بچتا ہے، اور اپنے آپ کو بغیر سخت ضرورت کے معذور نہ سمجھے۔"

البتہ بعض معاملات میں جہاں حاجت داعی ہو، وعدوں کو قضاءً بھی لازم کیا جاسکتا ہے جس کی ایک مثال بیع بالوفاء کی صورت میں پیچھے گذر چکی۔ اور اس موقع پر فقہاء کرام نے اس بات کو بیع بالوفاء کے ساتھ مخصوص رکھنے کے بجائے یہ کہہ کر اسے فی الجملہ عموم عطا کیا ہے کہ:

"اذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس"

"کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وعدے بھی لازم بھی ہو سکتے ہیں۔"

نیز جب حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ فرمایا کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تم سے کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ تم میرے پاس آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو تو اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ بیٹی کی تعیین کے بغیر یہ عقد کیسے درست ہوا؟ نیز یہ کہ نکاح کو اجارہ سے کیسے مشروط کیا گیا؟ تو اس کا

جواب دیتے ہوئے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری میں فرمایا:

"فإن قلت: كيف يصح أن ينكح إحدى ابنتيه من غير تميز قلت: لم يكن ذلك عقد النكاح ولكن مواعدة ومواضعة أمر قد عزم عليه" (عمدة القاري، كتاب الإجارات باب من استأجر أجيرا فبين له الأجل ولم يبين له العمل ١٢: ١٢١)

آج کل مالی معاملات میں بعض جگہ وعدے کو قضاءً لازم کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اور ان میں وعدوں کو لازم قرار دینے کی ضرورت بیع بالوفاء کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ بات صرف بینکاری ہی کی نہیں، بہت سے تاجر ایسے ہیں جو ہمیشہ آرڈر ملنے پر مال منگواتے ہیں، اور مال آنے کے بعد آرڈر دینے والے کو فروخت کرتے ہیں۔ جس وقت آرڈر دیا جاتا ہے، اس وقت مال تاجر کے پاس موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اُس وقت شرعاً باقاعدہ بیع نہیں ہوسکتی۔ صرف وعدہ ہوسکتا ہے۔ اگر یہ وعدہ لازم نہ ہو اور تاجر آرڈر پر بھروسہ کرکے مال منگوالے، اور پھر آرڈر دینے والا اپنے وعدے سے پھر جائے تو تاجر کو زبردست نقصان ہوسکتا ہے۔ بہت سے تجارتی اداروں کو روزانہ کی بنیاد پر مال کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ کسی تاجر سے روزانہ مال سپلائی کرنے کا معاہدہ کرلیتے ہیں، مثلاً کوئی ہوٹل ہے، وہ روزانہ بڑی مقدار میں کسی تاجر سے گوشت خریدنے کا معاہدہ کرتا ہے، اور تاجر یہ بھاری مقدار صرف اس کے وعدے کی بنیاد پر مہیا کرکے لاتا ہے، اور ہوٹل والا اُسے خریدنے سے انکار کردیتا ہے تو تاجر کو ناقابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ ضرورت بین الاقوامی تجارت میں پیش آتی ہے۔ اگر کوئی شخص جاپان سے مال درآمد کرنا چاہتا ہے تو اُس کے لئے بینک میں ایل سی کھولنی پڑتی ہے جس کے ذریعے جاپان کے تاجر کو یقین ہوتا ہے کہ میں مال بھیجوں گا تو بینک کے ذریعے مجھے قیمت مل جائے گی۔ (ایل سی کھولنے کو کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" نامی کتاب میں بھی

صفحہ ۲۹۱ پر جائز قرار دیا گیا ہے۔) لیکن ایل سی کھولنے کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ خریدار اور جاپان کے تاجر کے درمیان خریداری کا ناقابل تنسیخ معاہدہ ہو، اس کے بغیر کسی بینک میں ایل سی نہیں کھولی جاسکتی، لہٰذا ایل سی کھولنے سے پہلے خریدار اور بائع کے درمیان بیع کا وعدہ لازمہ ہونا ضروری ہے۔ اس معاہدے کو شرعاً عقد بیع اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ عام طور پر جب یہ معاہدہ ہوتا ہے، اُس وقت بائع کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا جسے بیچنے کا وہ معاہدہ کر رہا ہے، چنانچہ اس میں بیع کے لئے مستقبل کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ جب تم طے شدہ قیمت کی بنیاد پر ایل سی کھول لوگے تو میں تمہیں یہ مال اتنی مقدار میں فروخت کر کے جہاز پر چڑھادوں گا۔ لہٰذا اس معاہدے کو عقد بیع نہیں کہہ سکتے۔ یہ بیع کا وعدہ ہوتا ہے، لیکن ایسا وعدہ جو لازم ہے۔ اگر اس وعدے کو لازم قرار نہ دیا جائے تو ایک طرف بین الاقوامی تجارت عملاً ممکن ہی نہیں ہوگی، نہ اس کے لئے کوئی ایل سی کھل سکے گی، اور دوسری طرف اگر مشتری کے ذمے خریداری لازم نہ ہو، اور جب دوسرے ملک کا تاجر معاہدے کے مطابق مال تیار کر کے یا خرید کر جہاز پر چڑھانے کے لئے بھیجے، اُس وقت خریدار وعدے سے مکر جائے تو اندازہ لگایئے کہ اس تاجر کا کیا بنے گا؟ لہٰذا یہاں بھی وعدے کو قضاءً لازم نہ کیا جائے تو ساری بین الاقوامی تجارت ناجائز قرار پائے گی۔ اس لئے آج کی تجارت میں جہاں جانبین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ یہ وعدہ قضاءً بھی لازم ہوگا، وہاں اُسے لازم قرار دیئے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اسی کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "إذا فهم منه الجزم" سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ہمارے قریبی دور کے بہت سے فقہاء کرامؒ نے اس قسم کے معاملات میں بیع بالوفاء سے زیادہ وعدے کے لزوم کی ضرورت کو محسوس فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی قوت کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ تجارتی معاہدات کے یہ وعدے لازم ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"بیع کا معاہدہ کرنا صحیح نہیں ہے، مگر بیچنے کا اقرار کر لیا، اور خریدا
نہیں، مگر خریدنے کا اقرار کر لیا، دونوں اپنے اپنے قول و قرار
کے پابند ہو گئے، تو اس میں بیع قرار دی جاتی ہے کہ بیع کا موجود و
مقدور کا معلوم ہونا لازم ہو اور ایجاب و قبول متعین ہو جائے۔
آئندہ پر اٹھا رکھتے ہیں، ورنہ محض وعدہ ہے کہ دونوں مختار ہیں۔
اور ضرورتیں اس کی اس حد تک بڑھ گئی ہیں کہ تجارتی کام ہوں یا
زراعتی، سلطنت کا انتظام ہو یا امور رفاہ عامہ، غرض کوئی کام بھی
بدون ایسے معاہدوں کے انجام نہیں پا سکتا، مثلاً زید کو کسی محکمے یا
کارخانے یا فوج کے لئے ایسی اشیاء کی ضرورت ہے کہ جو نہ
عام طور پر کارآمد ہیں کہ بازاروں میں موجود رہیں، نہ بدون
فرمائش و اطمینان کوئی اسے تیار و جمع کرتا ہے، جیسے گھوڑا، وردی،
ہڈیاں وغیرہ، اور بہت چیزیں ایسی ہیں کہ سوائے فصل کے (وہ
بھی بعض مقامات پر) دستیاب نہیں ہوتیں، یا گراں ہو جاتی ہیں،
پس اگر ایسے معاہدے نہ کئے جائیں تو نہ ہر وقت اور ہر جگہ یہ
چیزیں کافی طور پر مل سکیں، اور اتنے وافر ایک وقت میں دیے
جا سکتے ہیں، اور نہ اس کی فراہمی و نگرانی کا انتظام آسان ہے۔
پس ایسی سخت ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں کہ زید و بکر میں
معاہدہ ہو جائے کہ ہم نے اتنا مال اس قسم و صفت کا اس قیمت
پر، ان قسطوں سے، ان مقاموں پر بیچنے اور خریدنے کا معاہدہ
کیا، بس میں شرط ہے کہ تمام امور کی تصریح ہو جائے، مثلاً فلاں
جنس، فلاں صفت اور قسم کی، اس قدر، ان قسطوں سے، ان
وقتوں اور مقاموں پر، اس نرخ سے بیچیں اور خریدیں گے، اولی

یہ ہے کہ اپنی شروط وغیرہ قلم بند ہوجاویں کریں، جیسا کہ بیع سلم
میں تحریر مناسب ہے۔ پھر عقد بیع اور عہد میں فرق مثلہ (۱) بیع
میں مبیع مشتری کی ملک میں آجاتا ہے، قبضہ ہو یا نہ۔
(۲) مشتری جب چاہے قبضہ کرنے اور نفع اٹھانے کا مستحق ہے،
بائع حاضر ہو یا غائب، زندہ ہو یا میت، راضی ہو یا ناخوش۔
(۳) وہ تمام حقوق جو کسی وجہ سے بائع کی ذات یا مال پر عائد
ہوں مبیع سے متعلق نہیں ہوتے۔ (۴) مشتری کی ذمہ داریوں کا
اثر مبیع پر پہنچتا ہے، مقبوض ہو یا نہ۔ (۵) بائع کو مبیع کا روک
رکھنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، لیکن عہد بیع میں نہ مبیع
خریدار کی ملک ہوتا ہے، نہ اسے انتفاع اور قبضے کا حق ہے، نہ
ورثائے بائع و مشتری پر دعوٰی، نہ ان ذمہ داریوں سے مستثنیٰ ہے
جو بائع کی ذات یا مال سے متعلق ہوں۔ ہاں بائع مجبور کیا جائیگا
کہ تکمیل عہد وہ اشیاء اپنی شروط و اوقات پر موجود کردے، اور اس
موجود کرنے میں اس کے نقصان اور معذوری پر توجہ کی جائے
گی۔ اور ایسی ہی مشتری لینے اور دام دینے پر مجبور ہوگا، ضرورت
رہے یا نہ، اور وہی رضائے سابق تکمیل عہد رضا کے حال سمجھی
جائے گی۔ پس ظاہر ہوگیا فرق درمیان وقوع اور اقتضائے وقوع
کے۔"

(عطر ہدایہ ص: ۲۱۰)

اسی طرح حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی
تجارتی وعدوں کے لازم ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ ان سے سوال یہ کیا گیا تھا:
"کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ:
(۱) زید اور عمر کے درمیان یہ معاہدہ ہوا کہ ایک ہزار کی شکر

بحساب بارہ روپیہ فی من کے حساب سے ۱۵ جنوری ۱۹۴۳ء کو زید شکر مل سے خرید کرے گا، اور شکر مل زید کے ہاتھ فروخت کرے گی، اور بطور پیشگی کچھ روپیہ بھی زید نے شکر مل کو ادا کر دیا، تو معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) زید جس نے معاہدہ شکر مل کے ساتھ طے کیا ہے اس کے اور بکر کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ اس قدر شکر شکر مل کی بحساب بارہ روپیہ دو آنہ فی من، ۱۶ جنوری ۱۹۴۳ء کو زید بکر کے ہاتھ فروخت کرے گا اور بکر اس سے خریدے گا، تو یہ معاہدہ جائز ہوگا یا نہیں؟ سائل: منیر احمد، بمبئی۔

اس کے جواب میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

الجواب

"یہ دونوں معاہدے شرعاً جائز اور فریقین پر (دیانۃً وقضاءً) پابندی اس کی واجب ہے۔ حتی کہ اگر وقت معہود آنے پر بیع اور بطور تعاطی بھی بیع منعقد کی جائے گی تو صحیح ہو جائے گی، بعذر خواہ بلا عذر (قولاً وفعلاً) کسی طرح سے انعقاد بیع نہ ہو تو خرید کرنے والے کی رقم جو اس نے پیشگی (بغرض استحکام معاہدہ بیع) دی تھی واپس کر دینا واجب ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ چونکہ حسب تصریح مشائخ "بمجرد النیۃ لا ینعقد البیع" محض نیت سے بدون طریق اربعہ قولیہ وتحریریہ وضمنیہ وفعلیہ انعقاد بیع، بیع منعقد نہیں ہوتی اور ان دونوں صورتوں میں (جو کہ سوال میں مذکور ہیں) طریق اربعہ مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی متحقق نہیں ہوا۔ اس لئے یہ دونوں معاہدے گو بہ نیت بیع کئے گئے ہوں پھر بھی

ان سے انعقادِ بیع تو نہ ہوگا، لیکن چونکہ آئندہ چل کر دفعہ ۱۶ خصوصی کو ایک نے دوسرے کی خریداری کی شرط پر بیچنے کا اور ایک دوسرے نے فروخت کرنے کی شرط پر خریدنے کو اپنے ذمہ لازم کرلیا ہے جس سے یہ صرف وعدہ ہی نہیں رہا ہے جو محض دیانۃً ایفاء واجب ہو بلکہ صورۃ معاہدہ وتعلیق پیدا ہوگئی ہے جس کا ایفاء ہر فریق پر دیانۃً وقضاءً دونوں طرح واجب ہے، اور جناب باری کا ارشاد ہے "إن العهد كان مسئولا" اور حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا "المسلمون عند شرطهم" اور قاضی شریح سے بخاری میں مروی ہے کہ کہا "من شرط على نفسه طائعا غير مكره فهو عليه" اور فتاویٰ بزازیہ کے باب الکفالۃ میں ہے "إن المواعيد باكتساء صور التعليق تكون لازمة" اور شامی میں ہے "المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس" اور ایسے ہی حموی تاتارخانیہ اور بحر الرائق اور ظہیریہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اشباہ میں ہے "لا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا" اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ دائن مدیون کو بشرط ادائے نصف بری کردے تو مدیون نصف ادا کرنے سے بری ہوجاتا ہے، ورنہ یہ تمام عبارتیں مصرح ہیں لزوم معاہدات وشروط معلقہ پر، پس ان دونوں صورتوں میں وقت معہودہ آنے پر قولاً خواہ فعلاً بیع منعقدہ کرکے مال لینا دینا دیانۃً وقضاءً دونوں واجب ہوگا اور وقت معہودہ آنے پر ثانیاً: اس معاہدہ میں مقام سپردگی مال ودیگر امور ضروریہ کی تصریح ضروری ہے اور کوئی امر مجہول مفضی

منجملہ دوسرے شرائط کے یہ دو شرطیں بھی ہیں: ایک یہ کہ رضا فی الحال پائی جائے، دوسرے یہ کہ عدم رضا بیان آئے یا کوئی فعل رضا پایا جائے، اور یہ دونوں باتیں بخلاف مبیع سابق جبراً فعل تعاطی کرا لینے سے بھی متحقق ہو جانے سے بیع صحیح ہو جاتی۔ پس بوقت معبود آنے پر برضا، خواہ بغیر بقیہ قیمت دے کر مال لینے ہی سے بیع صحیح منعقد ہو جائے گی، چہ جائیکہ زبان سے بھی ایجاب و قبول کر لیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

المجیب سعید احمد لکھنوی"

(عطر ہدایہ ص: ۲۲۳ تا ۲۲۵)

واضح رہے کہ حضرت مولانا شیخ محمد صاحب لکھنویؒ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اور حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنویؒ اُن کے صاحبزادے ہمارے بزرگوں کے معتمد علیہ مفتیوں میں سے ہیں جس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل میں اپنے ایک خلیفہ کو ان سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ (دیکھئے عطر ہدایہ ص:۲۲۹)

اسی طرح میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں آیت کریمہ "واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا" (بنی اسرائیل:۳۴) کے تحت جو کچھ فرمایا ہے، اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے وعدے جو جانبین جزم کے ساتھ کریں، وہ قضاءً بھی لازم ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"پہلی قسم کے تمام معاہدات کا پورا کرنا انسان پر واجب ہے، اور دوسری قسم میں جو معاہدات خلاف شرع نہ ہوں ان کا پورا کرنا واجب، اور جو خلاف شرع ہوں ان کا فریق ثانی کو اطلاع کر کے ختم کر دینا واجب ہے، اگر کوئی فریق پورا نہ کرے تو

دوسرے کو حق ہے کہ عدالت میں مرافعہ کرکے اس کو پورا کرنے پر مجبور کرے۔ معاہدہ کی حقیقت یہ ہے کہ دو فریق کے درمیان کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عہد ہو، اور جو کوئی شخص کسی سے یکطرفہ وعدہ کر لیتا ہے کہ میں آپ کو فلاں چیز دوں گا، یا فلاں وقت آپ سے ملوں گا، یا آپ کا فلاں کام کر دوں گا، اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور بعض حضرات نے اس کو بھی عہد کے اس مفہوم میں داخل کیا ہے، لیکن ایک فرق کے ساتھ، کہ معاہدۂ فریقین کی صورت میں اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو دوسرا فریق اس کو بذریعہ عدالت تکمیل معاہدہ پر مجبور کر سکتا ہے، مگر یکطرفہ وعدہ کو عدالت کے ذریعہ جبراً پورا نہیں کرا سکتا۔ ہاں بلا عذر شرعی کسی سے وعدہ کر کے جو خلاف ورزی کریگا، وہ شرعاً گنہگار ہوگا، حدیث میں اس کو عملی نفاق قرار دیا گیا ہے۔“

(معارف القرآن ج:۵ ص:۴۸۰)

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث سے جو صورت حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ:

(۱) وعدہ فی ذاتہٖ عام حالات میں صرف دیانۃً واجب ہوتا ہے، قضاءً نہیں۔ اگر کوئی شخص بغیر کسی عذر کے وعدہ خلافی کرے تو گنہگار ہے، اور اگر وعدہ کرتے وقت ہی نیت وعدہ خلافی کی ہو تو اسے حدیث میں نفاق فرمایا گیا ہے۔

(۲) دوسری وعدے معلقہ کا ہے، اس کو بعض فقہاء حنفیہ نے وعدے سے مستثنیٰ کرکے لازم قرار دیا ہے، یعنی یکطرفہ وعدے کو قضاءً لازم نہیں کہا، لیکن دوطرفہ وعدے کو قضاءً بھی لازم قرار دیا ہے۔

(۳) بعض معاملات میں حاجت کی وجہ سے یک طرفہ وعدے کو قضاءً بھی لازم کیا جا سکتا ہے۔

(۴) اگر کسی خلافِ شرع بات کا کوئی وعدہ کیا گیا ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں، مثلاً ایک شریک دوسرے شریک سے یہ وعدہ کرے کہ اگر کاروبار میں کوئی نقصان ہوگا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں دوں گا، تو یہ وعدہ بھی چونکہ سارا نقصان ایک فریق پر ڈالنے کا موجب ہے، جو شرعاً جائز نہیں، اس لئے یہ وعدہ بھی جائز نہیں۔

(۵) تجارتی معاملات میں وعدے کے قضاءً لازم ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ اس کے قضاءً لازم ہونے پر فریقین وعدے کے وقت ہی متفق ہو جائیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی وعدے کے قضاءً لازم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا یہ مطلب تو واضح ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت اس بات پر مجبور کرے گی کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے لیکن یہ بات مجمع الفقہ الاسلامی میں تفصیل کے ساتھ زیرِ بحث آئی کہ موجودہ دور میں چونکہ عدالتی کارروائی میں اتنا طویل وقت اور اتنا خرچہ خرچ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدالتی کارروائی ناقابلِ عمل ہو جاتی ہے، وعدے کے قضاءً لازم ہونے کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ اگر کسی وجہ سے وہ وعدہ پورا نہ کرے تو وعدہ خلافی کے نتیجے میں موعود لہ کو جو حقیقی نقصان ہوا ہو، اس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی میں یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا تو اس میں اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا جس میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"لا ضرر ولا ضرار"

"نہ کوئی شخص دوسرے کو نقصان پہنچائے، اور نہ دو آدمی ایک دوسرے کو نقصان پہنچائیں۔" [موطا امام مالک، مع اوجز المسالک ج:۱۲ ص:۲۲۳ کتاب الاقضیۃ، باب القضاء بالمرفق]

اس حدیث کی وجہ سے فقہائے کرام نے بہت سے مسائل میں مالی نقصان

پہنچانے والے پر متضرر شخص کے حقیقی نقصان کی تلافی واجب قرار دی ہے۔ نیز اگر خریداری کا آرڈر دیتے وقت یہ وعدہ صراحۃً کرلے کہ اگر میرے آرڈر پر مال منگوانے کے بعد میں نے نہ خریدا اور تاجر کو وہ مال بازار میں بیچنے کی وجہ سے اپنی لاگت بھی وصول نہ ہوسکی تو لاگت پورا کرنے کے لئے جتنی رقم کی ضرورت ہوگی، وہ میں ادا کروں گا تو اس صورت کے جواز پر مجمع الفقہ الاسلامی میں اس جزئیہ سے بھی استدلال کیا گیا:

"قال في آخر الرسم الأول من سماع أصبغ من جامع البيوع: قال أصبغ: سمعت أشهب وسئل عن رجل اشترى من رجل كرما فخاف الوضيعة فأتى ليستوضعه، فقال له: بع وأنا أرضيك. قال: إن باع برأس ماله أو بربح فلا شيء عليه، وإن باع بالوضيعة كان عليه أن يرضيه، فإن زعم أنه أراد شيئا سماه فهو ما أراد، وإن لم يكن أراد شيئا أرضاه بما شاء وحلف بالله ما أراد أكثر من ذلك. وإن لم يكن أراد شيئا يوم قال ذلك' قال أصبغ: وسألت عنها ابن وهب فقال: عليه رضاه بما يشبه ثمن تلك السلعة والوضيعة فيها. قال أصبغ: وقول ابن وهب هو أحسن عندي، وهو أحب إلي إذا وضع فيها، قال محمد بن رشد: قوله بعه وأنا أرضيك عِدَة' إلا أنها عِدَة على سبب، وهو البيع، والعدة إذا كانت على سبب لزمت بحصول السبب في المشهور من الأقوال. وقد قيل: إنها لا تلزم بحال، وقيل: إنها تلزم على كل حال، وقيل: إنها تلزم إذا كانت على

سبب، وإن لم يحصل السبب، وقول أشهب: إن زعم أنه أراد شيئا سماه فهو ما أراد يريد مع يمينه، ومعناه إذا لم يسم شيئا يسيرا لا يشبه أن يكون أرضاه" الخ

(فتح العلي المالك ج:۱ ص:۲۵۵)

اسی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر کسی شخص نے اپنے وعدے کی بنیاد پر دوسرے شخص کو کسی کلفت میں مبتلا کیا، اور اس نے وعدے پر بھروسہ کرکے وہ کلفت اٹھائی تو وہ وعدہ لازم ہوگیا، (مثلاً کسی شخص نے تاجر کو مال کا آرڈر دیا، اور وعدہ کیا کہ جب تاجر وہ مال منگوالے گا، یا تیار کرلے گا تو وہ اس سے خریدے گا، اور اس بنیاد پر تاجر نے مال منگوالیا) پھر وعدہ کرنے والا وعدے سے کسی عذر کے بغیر پھر گیا تو اس پر لازم ہے کہ یا تو وعدہ پورا کرے، یا تاجر کو وعدہ خلافی کی وجہ سے جو حقیقی نقصان ہوا (مثلاً وہ سامان بازار میں بیچنا پڑا، اور اس سے لاگت بھی وصول نہ ہوسکی، تو لاگت میں جتنی کمی رہ گئی، وہ حقیقی نقصان ہے) وعدہ کرنے والا اس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

"الوعد يكون ملزما للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقا على سبب ودخل الموعود في كلفة نتيجة الوعد ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلا بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر"

(قرار رقم ۲-۳ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الخامس ۲-۱۵۹۹)

یہی موقف "المجلس الشرعي" نے بھی اختیار کیا ہے، اور یہی عدل وانصاف کے مطابق ہے۔

حیلوں کی شرعی حیثیت

غیر سودی بینکاری پر جو تحریریں سامنے آتی ہیں، چونکہ ان میں سے کئی میں اس پہلو پر بہت زور دیا گیا ہے کہ موجودہ طریق کار میں حیلوں سے کام لیا گیا ہے، لیکن اوّل تو غیر سودی بینکاری کا ہر طریقہ حیلے کی تعریف میں نہیں آتا، جیسا کہ مرابحہ کے بارے میں تفصیل سے گذر چکا ہے، نیز بہت سے معاملات غیر سودی بینک ایسے انجام دیتے ہیں جنہیں کسی بھی طرح حیلہ نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم سود سے بچنے کے لئے غیر سودی بینکوں میں کچھ جائز حیلے بھی اختیار کئے گئے ہیں، اس لئے حیلوں کی شرعی حیثیت پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ایک عمومی تاثر یہ ہے کہ ہر حیلہ شریعت میں ناجائز ہے۔ یہ بات اگر فقہ سے ناواقف لوگ کہیں تو ناقابل فہم نہیں ہے، لیکن اگر اہل علم اور اہل فتویٰ کی طرف سے یہ کہا جائے تو یقیناً باعث تعجب ہے۔ یوں تو تمام اہل علم نے یہ صراحت کی ہے کہ ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا، کچھ حیلے جائز بلکہ باعث اجر بھی ہیں۔ خاص طور پر فقہاء حنفیہ نے واضح طور پر ایسے حیلوں کو جائز قرار دیا ہے جن کا مقصد حرام سے بچنا یا کسی تنگی سے نکلنا ہو۔ فقہ حنفی کی کتابیں ایسے جائز حیلوں سے بھری ہوئی ہیں، اور ہمارے دینی مدارس کی اکثریت تملیک کے جائز حیلے کی بنیاد ہی پر چل رہی ہے۔ اگر کوئی ادارہ تملیک کی ضروری شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو اُسے ملامت ضرور کی جاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ معاذ اللہ تمام مدارس زکوٰۃ کے ناجائز استعمال کی وجہ سے حرام کے مرتکب ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جائز اور ناجائز دونوں قسم کے حیلوں کا ذکر موجود ہے۔ ایک طرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر لعنت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام کی تھی، لیکن انہوں نے اسے پگھلا کر فروخت کرنا شروع کر دیا۔

"لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم فجملوہا فباعوہا۔"

(صحیح البخاری، باب لا یذاب شحم المیتۃ، حدیث: ۲۲۲۳)

اس حیلے کو لعنت کا سبب قرار دیا گیا۔

اسی طرح قرآن کریم نے اصحاب السبت پر عذاب کا ذکر فرمایا ہے۔ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کا شکار حرام کیا گیا تھا، قرآن کریم میں تو صرف اتنا ذکر ہے کہ ان کی آزمائش کے لئے سنیچر کے دن مچھلیاں بہت آتی تھیں، اور دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سنیچر کے معاملے میں زیادتی کی۔ اس زیادتی کی تفصیل بعض تفسیری روایتوں میں یہ منقول ہے کہ وہ لوگ سنیچر کے دن جال ڈال کر مچھلیوں کو بند کرتے لیکن اس دن پکڑتے نہیں تھے، بلکہ جب سنیچر کا دن ختم ہو جاتا تو اس وقت پکڑتے تھے۔ بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ انہوں نے حرام کو حلال کرنے کے لئے یہ ایک حیلہ بنایا تھا، اور اسی پر عذاب نازل ہوا۔ البتہ دوسرے بعض مفسرین نے یہ فرمایا ہے کہ انہوں نے ابتداء تو اس حیلے سے کی تھی، لیکن بعد میں خاص سنیچر ہی کے دن شکار شروع کر دیا، اس پر عذاب نازل ہوا، اور بعض مفسرین مثلاً امام ابوبکر جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ عذاب حیلہ کرنے کی وجہ سے نہیں آیا، بلکہ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کو روکنا بھی اسی طرح حرام تھا جیسے انکو پکڑنا، اس لئے ان پر عذاب آیا۔ (احکام القرآن للجصاص ج:۳ ص:۱۷۱)

دوسری طرف قرآن کریم ہی میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے

بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لئے یہ حیلہ کیا کہ اپنا پیالہ اُن کے سامان میں خود ہی رکھوا دیا۔ اس تدبیر کو اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر اپنی طرف منسوب کیا کہ: "کذلک کدنا لیوسف" (سورۃ یوسف: ۷۶) یعنی: ہم نے یوسف کے لئے اسی طرح تدبیر کی۔

اس کے علاوہ حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سو قمچیاں مارنے کی قسم کھائی تھی، بعد میں پشیمانی ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے ہی آپ کو یہ حیلہ تلقین فرمایا کہ:

خذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ولا تحنث

(سورۃ ص: ۴۴)

یعنی "تنکوں کا ایک مٹھا لو، اور اس سے (اپنی بیوی کو) مارو، اور قسم نہ توڑو۔"

یہ ایک طرف حضرت ایوب علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ناحق تکلیف سے بچانے اور دوسری طرف قسم توڑنے کے گناہ سے بچنے کا ایک حیلہ تھا جو خود اللہ تعالیٰ نے تلقین فرمایا۔ پھر فقہاء کرامؒ کے درمیان اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے کہ آیا یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، یا دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، دوسرے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ سے منقول ہے کہ وہ اسکو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو ایسا واقعہ پیش آجائے تو وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں لکھتے ہیں:

"واخرج ابن عساکر عن ابن عباس: لا یجوز ذلک لأحد بعد أیوب إلا الأنبیاء علیہم السلام، وفی أحکام القرآن العظیم للجلال السیوطی عن مجاھد قال: کانت ھذہ لأیوب خاصۃ. وقال الکیا: ذھب الشافعی

وأبو حنيفة وزفر إلى أن من فعل ذلك فقد برّ في يمينه وخالف مالك ورآه خاصاً بأيوب عليه السلام. وقال بعضهم: إن الحكم كان عاماً ثم نسخ والصحيح بقاء الحكم۔" (تفسیر روح المعانی ج:۲۳ ص: ۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

جن حضرات نے اس حیلے کو تمام لوگوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے استدلال فرمایا ہے جو ابوداود وغیرہ میں مروی ہے کہ آپ کے عہدِ مبارک میں ایک معذور شخص نے جو ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا، زنا کرلیا تھا، شریعت کے مطابق اُسے سو کوڑے لگنے چاہئے تھے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی جسمانی حالت دیکھتے ہوئے یہ حکم دیا کہ سو تیلیوں کا ایک گٹھا لے کر اُسے ایک ہی مرتبہ مارو۔ علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں:

"الحديث الذي احتج به الشافعي أخرجه أبو داود في سننه قال: حدثنا أحمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا ابن وهب قال: أخبرني يونس عن ابن شهاب قال: أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى فعاد جلدة على عظم فدخلت عليه جارية لبعضهم فهشّ لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإني قد وقعت على جارية دخلت عليّ. فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضرّ مثل الذي هو به، لو حملناه إليك لتفسخت

عظامه ما هو إلا جلد على عظم، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة. قال الشافعي: إذا حلف ليضربن فلانا مائة جلدة أو ضربا ولم يقل ضربا شديدا ولم ينو ذلك بقلبه يكفيه مثل هذا الضرب المذكور في الآية ولا يحنث. قال ابن المنذر: وإذا حلف الرجل ليضربن عبده مائة فضربه ضربا خفيفا فهو بار عند الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي. وقال مالك: ليس الضرب إلا الضرب الذي يؤلم."

(تفسیر القرطبی ج ۱۵ ص:۱۸۸ دار الکتاب العربی)

بہر حال! حضرت ایوب علیہ السلام کے اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں:

"وكثير من الناس استدل بها على جواز الحيل وجعلها أصلاً لصحتها، وعندي أن كل حيلة أوجبت إبطال حكمة شرعية لا تقبل كحيلة سقوط الزكاة وحيلة سقوط الاستبراء وهذا كالتوسط في المسألة فإن من العلماء من يجوز الحيلة مطلقاً ومنهم من لا يجوزها مطلقاً وقد أطال الكلام في ذلك العلامة ابن تيمية."

(تفسیر روح المعانی ج ۲۳ ص ۲۰۸ رشیدیہ لاہور)

"اس واقعے سے بہت سے لوگوں نے حیلوں کے جواز پر استدلال کیا ہے، اور اسکو حیلے کی صحت کے لئے اصل قرار دیا ہے، اور میرے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ ہر وہ حیلہ جو کسی شرعی

حکمت کے ابطال کا موجب ہو، وہ قابل قبول نہیں ہے، مثلاً زکوۃ ساقط کرنے کا حیلہ اور استبراء ساقط کرنے کا حیلہ، اور یہ اس مسئلے میں معتدل بات ہے، کیونکہ کچھ علماء حیلے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور کچھ اُسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس پر طویل بحث کی ہے۔''

اس کے علاوہ صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو (جن کا نام دوسری روایات میں سواد بن غزیہؓ آیا ہے) خیبر کا عامل مقرر فرمایا تھا، وہ آپ کی خدمت میں کھجور کی ایک خاص قسم جنیب لے کر آئے۔ آپ نے پوچھا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انہوں نے کہا کہ نہیں یا رسول اللہ! ہم عام کھجوروں کے دو صاع دے کر اس کھجور کا ایک صاع یا عام کھجوروں کے تین صاع دے کر اس کے دو صاع خریدتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ''ایسا نہ کرو (کیونکہ یہ سود ہے) البتہ عام کھجوروں کو دراہم سے بیچ دو، پھر دراہم سے جنیب کھجور خرید لو۔''

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا اراد اشترا بتمر خیر منه، حدیث نمبر ۲۰۸۹)

اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا سے بچنے کے لئے جو تدبیر بتائی، اس سے بھی حیلے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔

قرآن وحدیث کی ان مختلف نصوص کی روشنی میں فقہاء کرامؒ نے اس مسئلے پر مفصل بحثیں فرمائی ہیں کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہوتا ہے۔

امام ابوبکر خصاف رحمۃ اللہ علیہ تیسری صدی کے مشہور حنفی فقیہ ہیں جو امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں، اور ان کے بارے میں شمس الائمہ حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ: "الخصاف رجل کبیر فی العلم، وھو ممن یصح الاقتداء به." (الجواھر المضیئة للقرشیؒ ج:۱ ص:۲۳۲) انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب "کتاب الحیل" کے نام

سے لکھی ہے۔ اس میں وہ امام شعبیؒ کا یہ مقولہ نقل فرماتے ہیں:

"لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز، وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس، وإنما يكره من ذلك أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله أو يحتال في باطل حتى يموهه أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة، فأما ما كان على هذا السبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك. وهذا كتاب فيه أشياء مما يحتاج الناس إليها في معاملاتهم وأمورهم"

(كتاب الحيل للخصاف رحمه الله تعالى ص ۳)

"حیلے ایسی چیز ہیں جن کے ذریعے کوئی شخص گناہوں اور حرام سے بچ کر حلال کی طرف آجاتا ہے۔ چنانچہ جو حیلہ ایسا یا اس جیسا ہو، اس میں کوئی حرج نہیں۔ وہ حیلے کی جو قسم مکروہ (ناجائز) ہے وہ ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کے حق کو باطل کردے، یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھادے، اور کسی چیز میں حیلہ کرکے اس میں شبہ پیدا کردے۔ لیکن جو کوئی حیلہ اس قبیل سے ہو جس کا ہم نے ذکر کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس کتاب میں ایسی چیزیں مذکور ہیں جن کی لوگوں کو اپنے معاملات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے۔"

اس کے بعد امام خصافؒ نے مختلف ابواب فقہ سے متعلق مسائل ذکر کرکے یہ بتایا ہے کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہے۔ اس میں ربا سے بچنے کے لئے بھی مختلف حیلوں کا بیان ہے۔

اسی طرح امام برہان الدین ابن مازہؒ نے اپنی مشہور کتاب المحیط میں ایک مستقل کتاب ''کتاب الحیل'' کے نام سے تحریر کی ہے جو ۲۹۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں وہ فرماتے ہیں:

"مذهب علماء نا أن كل حيلة يحتال بها الرجل لإبطال حق الغير، أو لإدخال شبهة فيه، أو لتمويه باطل، فهي مكروهة، وكل حيلة يحتال بها الرجل ليتخلص بها عن الحرام، أو ليتوصل بها إلى الحلال، فهي حسنة، وهي معنى ما نقل عن الشعبي رحمه الله: لا بأس بالحيل فيما يحل و يجوز، والأصل في جواز هذا النوع من الحيل قول الله تعالى ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ هذا تعليم المخرج لأيوب صلوات الله على نبينا وعليه عن يمينه التي حلف ليضربن امرأته مائة عود، وقد تعلق محمد رحمه الله بهذه الآية في مسائل الحيل، والخصاف لم يتعلق بها في حيلة.

قال مشايخنا رحمهم الله: إنما لم يتعلق بها الخصاف لأن حكمها منسوخ، و عامة المشايخ رحمهم الله على أن حكمها ليس بمنسوخ، وهو الصحيح من المذهب." (المحيط البرهاني ج: ۶ ص: ۲۷۶ ط: إدارة القرآن)

"ہمارے علماء (حنفیہ) کا یہ مذہب ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کا حق باطل کرنے، یا اس کے حق میں شبہ داخل کرنے یا کسی باطل چیز پر ملمع چڑھانے کی تدبیر کرے تو وہ مکروہ (ناجائز) ہے، اور ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے

کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے، یا جس کے ذریعے حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور امام شعبیؒ سے جو منقول ہے کہ حلال اور جائز کاموں میں حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس کا بھی مطلب ہے۔ اور اس قسم کے حیلوں کے جواز میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: "وخذ بیدک ضغثا فاضرب به ولا تحنث" اس میں حضرت ایوب علیہ وعلی نبینا السلام کو اپنی اس قسم سے نکلنے کا ایک راستہ تلقین فرمایا گیا ہے جس میں انہوں نے یہ قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو ایک سو کلڑیاں ماریں گے۔ امام محمدؒ نے حیلوں کے مسائل میں اسی آیت سے استدلال فرمایا ہے، لیکن امام خصافؒ نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ نے اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا کہ اس کا حکم (ان کے نزدیک) منسوخ ہے۔ اور اکثر مشائخ کا مسلک ہے کہ اس کا حکم منسوخ نہیں ہے۔"

اس کے بعد انہوں نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے جو اوپر گذر چکی ہے، اور فرمایا ہے کہ: "وهذا تعليم الحيلة وانه نص في الباب" یعنی: "یہ حیلے ہی کی تعلیم تھی، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔"

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے محیط کا یہی قول نقل کرکے فرمایا ہے:

"وهي الفرار والهروب عن المكروه والاحتيال للهروب عن الحرام والتباعد عن الوقوع في الآثام لا بأس به، بل هو مندوب إليه. وأما الاحتيال لإبطال حق

المسلم فواثم وعدوان" وقال النسفي في الكافي عن محمد بن الحسن : قال ليس من أخلاق المؤمنين الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال الحق." (عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج:۲۳ ص.۱۶۴ دار الكتب العلمية)

"اور حیلہ کسی مکروہ چیز سے بھاگنے اور حرام سے فرار اختیار کرنے اور گناہ میں پڑنے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کرنے کا نام ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ وہ پسندیدہ ہے۔ البتہ کسی مسلمان کا حق باطل کرنے کے لئے کوئی حیلہ کرنا گناہ اور ظلم ہے۔ اور امام نسفیؒ نے کافی میں حضرت امام محمد بن حسنؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مؤمنوں کے اخلاق میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام سے ایسے حیلے کرکے فرار اختیار کریں جو کسی حق کو باطل کرنے والے ہوں۔"

نیز امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام القرآن میں کئی مقامات پر حیلے کے جواز پر بحث فرمائی ہے، اور سورۂ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے قرآن و حدیث سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں کسی حرام سے بچنے کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا، ان میں حضرت ایوب علیہ السلام کا واقعہ بھی ذکر فرمایا ہے، اور خیبر کی کھجوروں کا بھی، اور ان کے علاوہ دوسری مثالیں بھی دی ہیں، اور آخر میں فرمایا ہے:

"فهذه وجوه أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالاحتيال في التوصل إلى المباح وقد كان لولا وجه الحيلة فيه محظوراً. وقد حرم الله الوطء بالزنا وأمرنا بالتوصل إليه بعقد النكاح وحظر علينا أكل المال

بالباطل، وأباحه بالشرى والهبة ونحوها فمن أنكر التوصل إلى استباحة ما كان محظورا من الجهة التي أباحته الشريعة فإنما يرد أصول الدين وما قد ثبتت به الشريعة. فإن قيل: حظر الله تعالى على اليهود صيد السمك يوم السبت حبسوا السمك يوم السبت وأخذوه يوم الأحد فعاقبهم الله عليه، قيل له: قد أخبر الله تعالى أنهم اعتدوا في السبت، وهذا يوجب أن يكون حبسها في السبت قد كان محظورا عليهم، ولو لم يكن حبسهم لها في السبت محرما لما قال: اعتدوا منكم في السبت." (أحكام القرآن للجصاص، سورة يوسف ج ۳ ص ۱۷۴، سہیل اکیڈمی لاہور)

"یہ مختلف مثالیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح تک پہنچنے کے لئے حیلہ کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ اگر حیلہ کا وہ طریقہ اختیار نہ کیا جاتا تو وہ کام ممنوع ہوتا، اور اللہ تعالیٰ نے زنا کے طریقے پر جماع کو حرام قرار دیا ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے نکاح کا حکم دیا ہے، اور ہمارے لئے ناحق کسی کا مال کھانے کو منع فرمایا ہے، اور اسی کو خرید وفروخت اور ہبہ وغیرہ کے ذریعے جائز قرار دیا ہے۔ لہٰذا کسی ممنوع کام تک پہنچنے کو ایسے طریقے سے جائز کرنے کا جسے شریعت نے مباح قرار دیا ہے جو شخص انکار کرتا ہے، تو وہ درحقیقت دین کے اصولوں اور شریعت سے ثابت شدہ امور کو رد کرتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے لئے مچھلی کے

ثم قال: فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل.

فالحاصل: أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يكره ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يموّهه، أو في حق حتى يُدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولا فلا بأس به." (المبسوط لشمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ج: ۳۰ ص: ۲۰۹-۲۱۰ دار المعرفة)

"کتاب الحیل کے بارے میں لوگوں کی رائیں مختلف ہیں کہ وہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانیؒ اس کا انکار کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کوئی کتاب ایسی لکھی تھی جس کا نام کتاب الحیل رکھا تھا تو اس کی تصدیق نہ کرنا۔ اور جو کتاب لوگوں کے ہاتھوں میں ہے، وہ درحقیقت وہ بغداد کے کتب فروشوں کی جمع کی ہوئی ہے۔ اور انہوں نے (یعنی ابوسلیمان جوزجانیؒ نے) یہ بھی کہا ہے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو عار دلانے کے لئے انہیں حیلوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس لئے امام محمدؒ سے یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کسی کتاب کا نام کتاب الحیل رکھیں جس کے نتیجے میں ان جاہلوں کو باتیں بنانے میں مدد ملے؟ لیکن امام ابوحفص

رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ یہ کتاب امام محمدؒ کی تصنیف نہیں ہے، اور وہ
اسے امام محمدؒ سے روایت کرتے تھے، اور یہی بات زیادہ صحیح
ہے، کیونکہ امامؒ سے جو احکام منقول ہیں، ان کے مطابق حیلے
جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں، اور انہیں صرف کچھ متشدد لوگوں
نے اپنی جہالت اور قرآن وسنت میں قلت تامل کی وجہ سے
مکروہ قرار دیا ہے... (اس کے بعد امام سرخسیؒ نے قرآن وسنت
سے حیلوں کی متعدد مثالیں دینے کے بعد فرمایا ہے کہ:) لہذا اگر
کوئی شخص احکام میں حیلوں کو مکروہ سمجھتا ہے تو درحقیقت وہ
شریعت کے احکام کو مکروہ قرار دیتا ہے، اور اس قسم کی باتیں قلت
تامل سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا بحث کا حاصل یہ ہے کہ جس حیلے کے ذریعے کوئی شخص حرام
سے خلاصی حاصل کرے یا حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ
مستحسن ہے، اور جس حیلے کے ذریعے کسی کے حق کو باطل کرے
یا کسی باطل پر ملمع چڑھائے، یا کسی حق کے بارے میں شبہ پیدا
کرے تو جو حیلہ اس قسم کا ہو، وہ مکروہ ہے، لیکن جو حیلہ اس قسم کا
ہو جس کو ہم نے ذکر کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ ان علماء میں سے ہیں جنہیں حیلوں کا بڑا زوردار مخالف سمجھا جاتا ہے، لیکن انہوں نے بھی ہر حیلے کو ناجائز قرار دینے کے بجائے حیلوں کی بہت سی قسمیں کی ہیں، اور تیسری قسم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"القسم الثالث: أن يحتال على التوصل إلى حق أو
على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى
ذلك بل وضعت لغيره فيتخذها هو طريقا إلى هذا

المقصود الصحیح' أو قد یکون قد وضعت له لکن تکون خفیة ولا یفطن لها' والفرق بین هذا القسم والذی قبله أن الطریق فی الذی قبله نصبت مفضیة إلی مقصودها ظاهرا' فسالکها سالک للطریق المعهود' والطریق فی هذا القسم نصبت مفضیة إلی غیره فیتوصل بها إلی ما لم توضع له؛ فهی فی الفعال کالتعریض الجائز فی المقال أو تکون مفضیة إلیه لکن یخفاء ونذکر لذلک أمثلة ینتفع بها فی هذا الباب۔''

حیلے کے بارے میں قرآن وسنت کے مذکورہ بالا احکام اور فقہاء کرامؒ کی تصریحات پر غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں:

حیلوں کی پہلی قسم

(۱) وہ حیلے جن کا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کوئی کرے تو ان کا وہ اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہوتا ہے۔ یہ دو صورتوں میں ہوتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ کسی حرام چیز کی حقیقت میں کوئی تبدیلی لائے بغیر حیلے کے طور پر صرف اس کی ظاہری صورت بدل دی گئی ہو۔

اس کی ایک مثال اوپر گذر چکی ہے کہ یہودیوں کے لئے چربی حرام کی گئی تھی، انہوں نے اسے پگھلا کر استعمال کرنا شروع کر دیا جس کی وجہ سے ان پر لعنت فرمائی گئی۔ یہاں حلال کرنے کی غرض سے ان کا پگھلانا بھی ناجائز تھا، اور پگھلانے کے نتیجے میں وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوا، یعنی چربی حلال نہیں ہوئی، کیونکہ پگھلانے سے چربی کی حقیقت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ اسی قسم کے حیلے ہیں جن کے بارے

میں ایک مستند حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل." (إبطال الحيل لابن بطة ١: ٤٧ وتفسير ابن كثير (تحت سورة البقرة: ٦٦ ج: ١ ص: ٢٩٣)

یا اس کی مثال حنفیہ کے قول کے مطابق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ: "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة" (صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، حدیث ۱۴۵۰) یعنی دو افراد کے قابل زکوٰۃ جانور اگر یکجا ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہوجانے کے خوف سے الگ الگ نہ کیا جائے، اور اگر الگ الگ ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہونے کی وجہ سے یکجا نہ کیا جائے۔ یہاں اس بات سے منع فرمایا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار کم کرنے کے لئے مویشیوں کو موجودہ حالت سے ہٹا کر یکجا یا الگ الگ کیا جائے، لہٰذا اس نیت سے ایسا کرنا جائز بھی ہے، اور اگر کوئی ایسا کرے تو زکوٰۃ کم کرنے کے جس مقصد سے وہ ایسا کر رہا ہے، حنفیہ کی تشریح کے مطابق وہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا، یعنی اس عمل سے زکوٰۃ کم نہیں ہوگی، بلکہ بدستور اتنی ہی واجب رہے گی جتنی اس عمل سے پہلے تھی، کیونکہ اس عمل سے دونوں افراد کی ملکیت کی حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ کسی چیز یا معاملے کی صرف صورت ہی نہیں، حقیقت بھی بدلنے کی کوشش کی گئی، لیکن اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا، وہ بذات خود ایسا تھا کہ اس سے شرعاً مطلوبہ نتیجہ ظاہر نہیں ہوسکتا تھا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص کا زکوٰۃ کا سال پورا ہونے لگے تو وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال پورا ہونے سے پہلے اپنا قابل زکوٰۃ اثاثہ اپنی بیوی کو ہبہ کردے، لیکن اس کا قبضہ نہ دے۔ اس میں اول تو اس کا یہ عمل جائز نہیں، اور وہ زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کی

نیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور دوسری طرف چونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ہبہ ہی صحیح نہیں ہوا، اس لئے اس سے شرعاً وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے اس نے حیلہ کرنے کی کوشش کی تھی، چنانچہ وہ مال چونکہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، اس لئے اس پر زکوٰۃ بدستور لازم ہوگی۔ یا مثلاً غیر مصرف زکوٰۃ میں زکوٰۃ کا پیسہ خرچ کرنے کی غرض سے تملیک کا حیلہ کیا، لیکن اس کی شرائط پوری نہ کیں، یعنی زبانی تملیک کر دی، اور قبضہ نہ دیا، یا تملیک اس طرح کی کہ متعلقہ شخص نے اپنے آپ کو مالک ہی نہیں سمجھا، بلکہ وہ اپنے آپ کو مجبور سمجھتا رہا تو ایسا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کیا جائے تو اس کا اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوگا۔

حیلوں کی دوسری قسم

(۲) حیلوں کی دوسری قسم وہ ہے جس میں حیلہ کرنے والے کو اپنی بدنیتی کا گناہ ہوتا ہے، لیکن اس نے جو حیلہ کیا ہے، اس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال گذرنے سے پہلے اپنا مال اپنی بیوی کو ہبہ کر کے قبضہ بھی دیدے، یا اس سے کوئی ایسی چیز خرید لے جس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اسے زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، لیکن اس کے حیلے کا یہ اثر ظاہر ہو جائے گا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے وقت وہ مال اس کی ملکیت سے نکل چکا ہے۔

حیلوں کی تیسری قسم

(۳) تیسری قسم وہ ہے جہاں حیلہ کرنا گناہ بھی نہیں ہوتا، اور اس حیلے کا شرعی اثر بھی ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا تھا، وہ جائز طور پر حاصل ہو جاتا ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کو جس حیلے کی تلقین فرمائی گئی، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں جو حیلہ بتایا، وہ اس قسم کا

تھے، اور فقہاء حنفیہ نے مختلف ابواب میں کسی کراہت کے بغیر جو حیلے ذکر فرمائے ہیں، وہ تمام اسی قسم میں داخل ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جو کتاب الحیل قائم کر کے اس میں حنفیہ پر اعتراضات کی بارش کردی ہے، اس میں انہوں نے حیلے کی ان تین قسموں کو مدنظر نہیں رکھا، بلکہ ہر قسم کے حیلے پر یکساں نکیر فرمائی ہے، حالانکہ جن حیلوں کو امام بخاری نے ذکر فرمایا ہے، حنفیہ ان سب کو جائز نہیں کہتے۔

ربا سے متعلق حیلے

یہ تو حیلوں کے بارے میں ایک عمومی اور اصولی بحث تھی فقہاء کرام نے ان حیلوں کو بطور خاص موضوع بحث بنایا ہے جو ربا سے متعلق ہیں، یعنی جو ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فتاویٰ میں ایک پوری فصل قائم کی ہے جس میں ربا سے بچنے کے حیلے بتائے ہیں، اور اس کا نام رکھا ہے: فصل فیما یکون فرارا عن الربا۔

اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ جتنا مالی نفع ربا کے ذریعے حاصل کیا جاتا، اتنا ہی نفع کسی ایسے جائز معاملے کے ذریعے حاصل کرلیا جائے جو محض مصنوعی طور پر دکھاوے کے لئے نہ کیا گیا ہو، بلکہ وہ بذات خود مقصود ہو، اور اس معاملے کی تمام شرعی شرائط بھی پوری کی گئی ہوں، اور اس کے تمام شرعی تقاضوں پر بھی عمل کیا گیا ہو تو نہ اس کو حیلہ کہا جاتا ہے، اور نہ اس کے جواز اور حلت میں کوئی قابل ذکر اختلاف ہے۔ اس کی مثال وہی بیع مؤجل یا مرابحہ مؤجلہ ہے جو بذات خود مقصود ہو۔ یعنی خریدار واقعۃً کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو، اور بیچنے والا وہی چیز اس کو بیچے اور ادھار کی وجہ سے اس کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ وصول کرے۔ اس کے جواز پر مفصل بحث پہلے ہوچکی ہے۔ اور اس کو فقہاء نے بھی حیلہ قرار نہیں

دیا، چنانچہ جہاں ربا کے حیلوں کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں، وہاں اس قسم کی بیع کو بطور حیلہ ذکر نہیں کیا۔

البتہ اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی معاملہ ایسا کیا جائے جو بذات خود مقصود نہ ہو، لیکن معاملے کو جواز کی حدود میں لانے کی غرض سے مصنوعی طور پر وجود میں لایا گیا ہو، خواہ اس کی شرعی شرائط پوری کردی گئی ہوں تو اس کے بارے میں ائمہ مجتہدین کے تین واضح موقف نظر آتے ہیں۔ ایک موقف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور وہ یہ کہ چونکہ یہ معاملہ مصنوعی طور پر وجود میں آیا ہے، اور اصل مطمح نظر ربا کے مقاصد دوسرے طریقے سے حاصل کرنا ہے، اس لئے مطمح نظر کی خرابی کی وجہ سے ہم اس معاملے کو جائز نہیں کہیں گے، خواہ بظاہر شرعی شرائط پوری ہی کیوں نہ ہورہی ہوں۔

اور دوسرا موقف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے ہر معاملے کی صحت اور جواز کے لئے الگ الگ احکام عطا فرمائے ہیں، جو معاملہ جائز ہے، وہ جائز ہے، اور جو ناجائز ہے، وہ ناجائز ہے۔ ایک جائز معاملے کو ہم صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہہ سکتے کہ اس سے ناجائز معاملے کے مقاصد حاصل کرنے مقصود ہیں۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس موقف کو کتاب الام میں نہایت زور و شور سے واضح فرمایا ہے۔ علماء حنفیہ کا موقف ان دونوں کے درمیان ہے، اور وہ یہ کہ اگر وہ مصنوعی معاملہ ایسا ہے کہ اس کا کوئی اثر عملی طور پر بالکل ظاہر نہیں ہورہا تب تو ہم اسے جائز نہیں کہیں گے، لیکن اگر اس کا کوئی عملی اثر اس طرح ظاہر ہورہا ہے جو اسے ربا سے ممتاز کردیتا ہے تو پھر وہ معاملہ جائز ہوگا۔ یہ تین قسم کے موقف بیع عینہ کے معاملے میں پوری طرح واضح ہوئے ہیں۔

چونکہ بعض حضرات نے مرابحہ مؤجلہ کو بیع عینہ پر بھی قیاس کیا ہے، یا اس کے مشابہ قرار دیا ہے، اور کئی جگہ یہ تأثر دیا ہے کہ امام محمدؒ نے عینہ کے بارے میں جو سخت الفاظ کہے ہیں، وہ مرابحہ پر بھی صادق آتے ہیں، اس لئے بیع عینہ کی حقیقت

اور اس کے بارے میں فقہاء کرام کے مختلف نظریات پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، اگرچہ غیر سودی بینکاری میں عینہ پر عمل نہیں ہوتا۔

بیع عینہ

بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ زید کو ایک ہزار روپے قرض کی حاجت ہے، وہ عمرو سے قرض مانگتا ہے، عمرو قرض دینے پر تو راضی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی چاہتا ہے کہ مجھے کچھ نفع حاصل ہو۔ اگر قرض پر نفع طلب کرے تو یہ ربا ہے، اور حرام ہے، اس لئے وہ یہ حیلہ کرتا ہے کہ ایک کپڑا جس کی بازاری قیمت ایک ہزار روپے ہے، زید کو گیارہ سو روپے میں چھ مہینے کے ادھار پر بیچ دیتا ہے، اور پھر فوراً ہی اس سے نقد ایک ہزار روپے میں خرید لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس نے دوسری بیع کی نقد قیمت یعنی ایک ہزار روپے زید کو فوراً ادا کر دیئے، اور چھ مہینے کے بعد وہ پہلی بیع کی قیمت گیارہ سو روپے وصول کرے گا، اور اس طرح اُسے سو روپے کا نفع حاصل ہو جائے گا۔

یہاں نہ عمرو کپڑا بیچنا چاہتا ہے، نہ زید خریدنا چاہتا ہے، لیکن مصنوعی طور پر یہ بیع اس لئے وجود میں لائی گئی ہے کہ جو نفع عمرو حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ بیع کی طرف منسوب ہو جائے، قرض پر نفع نہ شمار ہو، یہی وجہ ہے کہ عمرو وہی کپڑا زید کو بیچ کر فوراً ہی خرید بھی لیتا ہے۔ اس میں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اگر پہلی بیع میں ہی یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ زید وہ کپڑا اسی وقت عمرو کو ایک ہزار روپے میں واپس بیچ دے گا تو یہ معاملہ سب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جب پہلی بیع کرتے وقت دوبارہ بیچنے کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، لیکن عملاً یہی ہوا ہو کہ زید نے وہ کپڑا واپس عمرو کو ایک ہزار میں بیچ دیا ہو۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ محض فرضی کارروائی ہے جو درحقیقت ربا کا مقصد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی طور پر کی گئی ہے،

اس لئے وہ ناجائز ہے۔ دوسری طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خریداریاں الگ الگ ہیں۔ جب پہلی خریداری کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں لگائی گئی کہ زید ضرور وہ چیز عمرو کو ایک ہزار میں بیچے گا تو زید کو قانونی طور پر یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عمرو کو وہ کپڑا نہ بیچے، چاہے خود رکھے یا کسی اور کو فروخت کردے۔ اس کے بعد اگر وہ عمرو ہی کو بیچ رہا ہے تو یہ ایک رضامندی کا سودا ہے، اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ناجائز کہا جائے۔ امام شافعی نے کتاب الام میں بہت تفصیل اور قوت کے ساتھ اس موقف کا دفاع کیا ہے۔ اہل علم کی آسانی کے لئے یہاں ان کی یہ بحث امام شافعی ہی کے الفاظ میں ترجمے کے بغیر پیش خدمت ہے۔

"قال الشافعي: وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيوع الآجال أنهم رووا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة أو سمعت امرأة أبي السفر تروي عن عائشة أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى العطاء ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقدا، فقالت عائشة: "بئس ما اشتريت وبئس ما ابتعت، أخبري زيد ابن أرقم أن الله عز وجل قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب." قال الشافعي: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتا عنها عابت عليها بيعا إلى العطاء لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما لا نجيزه لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء فقال بعضهم فيه شيئا وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما نذهب إليه أنا نأخذ بقول الذي معه القياس،

والذی معه القياس زيد بن أرقم. وجملة هذا أنا لا نثبت مثله على عائشة مع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلّا ما يراه حلالاً ولا يبتاع مثله، فلو أن رجلا باع شيئا أو ابتاعه نراه نحن محرما وهو يراه حلالاً لم نزعم أن الله يحبط من عمله شيئاً، فإن قال قائل: فمن أين القياس مع قول زيد؟ قلت: أرأيت البيعة الأولى أليس قد ثبت بها عليه الثمن تاما؟ فإن قال: بلى! قيل: أفرأيت البيعة الثانية أهي الأولى؟ فإن قال: لا، قيل: أفحرام عليه أن يبيع ماله بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل؟ فإن قال: لا إذا باعه من غيره، قيل: فمن حرمه منه؟ فإن قال: كأنها رجعت إليه السلعة، أو اشترى شيئا دينا بأقل منه نقدا. قيل: إذا قلت: "كأن" لما ليس هو بكائن لم ينبغ لأحد أن يقبله منك، أرأيت لو كانت المسألة بحالها فكان باعها بمائة دينار دينا واشتراها بمائة أو بمائتين نقدا، فإن قال: جائز، قيل: فلا بد أن تكون أخطأت كان ثم أو ههنا لأنه لا يجوز له أن يشتري منه مائة دينار دينا بمائتي دينار نقدا، فإن قلت: إنما اشتريت منه السلعة، قيل: فهكذا كان ينبغي أن تقول أولا، ولا تقول: "كأن" لما ليس هو كائن، أرأيت البيعة الآخرة بالنقد لو انتقضت أليس ترد السلعة ويكون الدين ثابتا كما هو؟ فتعلم أن هذه بيعة غير تلك البيعة. فإن قلت: إنما اتهمته، قلنا: هو أقل تهمة على ماله منك، فلا تركن

عليه، إن كان خطأ ثم تحرم عليه ما أحل الله له لأن الله عز وجل أحل البيع وحرم الربا، وهذا بيع وليس بربا، وقد روى إجازة البيع إلى عطاء عن غير واحد وروى عن غيرهم خلافه، وإنما اخترنا أن لا يباع إليه لأن العطاء قد يتأخر ويتقدم. وإنما الآجال معلومة بأيام موقوتة أو أهلة، وأصلها في القرآن، قال الله عز وجل: "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج" وقال تعالى: "واذكروا الله في أيام معدودات" وقال عز وجل: "فعدة من أيام أخر" فقد وقت بالأهلة كما وقت بالعدة، وليس العطاء من مواقيته تبارك وتعالى وقد يتأخر الزمان ويتقدم. وليس تتأخر الأهلة أبداً أكثر من يوم. فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به أو بدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوي، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل. ألا ترى أنه كان للمشتري البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصيبها أو يهبها أو يعتقها أو يبيعها ممن شاء غير بيعه بأقل أو أكثر مما اشتراها به نسيئة. فإذا كان هكذا فمن حرمها على الذي اشتراها؟ وكيف يتوهم أحد --- وهذا إنما تملكها ملكاً جديداً بثمن لها لا بالدنانير المتأخرة --- أن هذا كان ثمناً للدنانير

المتأخرة؟ وكيف إن جاز هذا على الذي باعها لا يجوز على أحد لو اشتراها؟"

(كتاب الأم مع موسوعة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، باب بيع الآجال ج: ۶ ص: ۲۶۹ ط: دار قتيبة)

حنفی فقہاء کے بیع عینہ کے بارے میں دو قول ملتے ہیں۔ ایک طرف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا"

"اس بیع کا میرے دل پر ایسا بوجھ ہے جیسے پہاڑوں کا، یہ ایک مذموم معاملہ ہے جو سود خوروں نے گھڑا ہے۔"

(رد المحتار كتاب الكفالة ج: ۵ ص: ۳۲۵، ۳۲۶ ط: سعيد)

امام محمدؒ نے جس عینہ کے بارے میں یہ تبصرہ فرمایا ہے، اس کی تشریح فتاویٰ قاضی خان میں اس طرح فرمائی گئی ہے:

"وحيلة أخرى أن يبيع المقرض من المستقرض سلعة بثمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المستقرض ثم إن المستقرض يبيعها من غيره بأقل مما اشترى ثم ذلك الغير يبيعها من المقرض بما اشترى ... وهذه الحيلة هي العينة التي ذكرها محمد رحمه الله تعالى۔"

(الخانية على هامش الهندية ج: ۲ ص: ۲۷۹ ط: رشيدية)

"ربا سے بچنے کا ایک اور حیلہ یہ ہے کہ قرض دینے والا قرض مانگنے والے کو کوئی چیز ادھار قیمت پر بیچ دے، اور وہ چیز اس کو دے بھی دے، پھر قرض مانگنے والا وہ چیز کسی تیسرے شخص کو اس

قیمت سے کم میں بیچ دے جس پر اُسے خریدی تھی، پھر وہ تیسرا
شخص قرض دینے والے کو بیچ دے ...اور یہی وہ حیلہ ہے جو امام
محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔''

دوسری طرف حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عینہ نہ صرف جائز ہے، بلکہ ربا سے اجتناب کی خاطر ایسی بیع کرنے والے کو ثواب ہوگا۔

''وعن أبی یوسف رحمه الله تعالی أنه قال: العینة جائزة
مأجورة''

(الکفایة علی هامش الهندیة ج:۲ ص: ۴۷۹ ط: رشیدیة)

اور یہی بات قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشائخ بلخ سے نقل فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

''وقال مشایخ بلخ: بیع العینة فی زماننا خیر من البیوع
التی تجری فی أسواقنا، وعن أبی یوسف رحمه الله
تعالی أنه قال العینة جائزة مأجورة وقال: أجره لمکان
الفرار من الحرام۔''

''اور بلخ کے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں بیع عینہ
ان بہت سی بیوع سے بہتر ہے جو ہمارے بازاروں میں ہوری
ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ عینہ جائز
اور باعث ثواب ہے، اور اس کا اجر حرام سے فرار اختیار کرنے
کی بنا پر ہے۔''

بلکہ علامہ بیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔ (شرح الاشباہ للبیری مخطوطہ ص ۵۵)

بظاہر ان بزرگوں کے موقف میں بعد المشرقین نظر آتا ہے، لیکن علامہ ابن

پھر میرے نزدیک یہ بات قوی ہے کہ بیع عینہ جو پیچھے گذر چکی ہے، اگر وہ ایسی ہو کہ کوئی حصہ جیسے پہلی صورت میں گذرا وہ شخص دوبارہ اس کے پاس آ جائے تو یہ بیع مکروہ ہے۔ ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ بعض اوقات میں یہ خلاف اولیٰ ہوگا، مثلاً کسی کو قرض لینے کی حاجت ہو، اور جس سے قرض مانگا گیا ہے، وہ قرض دینے سے انکار کرے۔ اس کے بجائے ایک ایسی چیز جو دس (درہم) کے برابر ہو، پندرہ میں ادھار بیچ دے، اور وہ مدیون اسے بازار میں نقد دس (درہم) میں فروخت کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قیمت کا ایک حصہ اس مہلت کے مقابلے میں ہے (جو پہلی بیع میں مدیون کو دی گئی ہے) اور قرض دینا ہر حالت میں واجب نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس مستحب کو صرف دنیا کی زیادتی کی خاطر چھوڑتا ہے تو مکروہ ہے۔ اور اگر کسی عارض کی وجہ سے جس میں وہ معذور ہو چھوڑتا ہے تو مکروہ بھی نہیں، اور اس کا پتہ معاملے میں لگ بھی سکتا ہے، اور جب تک بیچی ہوئی چیز اس شخص کے پاس واپس نہ آئے، جس کے پاس سے وہ نکلی تھی۔ اس وقت تک اس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔"

علامہ شامی علامہ ابن الہمام کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وأقره في البحر والنهر والشرنبلالية وهو ظاهر وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف وحمل قول محمد والحديث على صورة العود."

"البحر الرائق اور النہر الفائق اور شرنبلالیہ نے علامہ ابن الہمام

کی اس بات کو برقرار رکھا ہے، اور وہ بالکل ظاہر بات ہے، اور مفتی سید ابوالسعودؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی صورت پر محمول کیا ہے، اور امام محمدؒ کے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب مبیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس چلی جائے۔" (الدر المختار مع رد المحتار کتاب الکفالۃ ج:۵ ص:۳۲۵، ۳۲۶ ط: سعید)

اس سے واضح ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس صورت کو ناجائز قرار نہیں دیا جب کوئی شخص وہ کپڑا ادھار پر زیادہ قیمت دے کر خریدے، اور بائع کو واپس بیچنے کے بجائے اُسے بازار میں نقد بیچ کر پیسے حاصل کرے۔ امام محمدؒ کا یہ موقف کتاب الحجہ کی اس عبارت سے بھی واضح ہے جو اوپر گذر چکی ہے۔ یہاں بھی زید کا اصل مقصد کپڑا خریدنا نہیں، بلکہ نقد پیسے حاصل کرنا ہے، لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے کپڑے کی خریداری کا طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ ربا لازم نہ آئے۔ اس لئے یہ ایک حیلہ ہے، لیکن چونکہ اس خریداری کا یہ اثر ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ کپڑا واقعی زید کی ملکیت میں آگیا، اور اس نے کسی تیسرے شخص کو بیچا، اس لئے یہ حیلہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، اور اگر ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے ایسا کیا گیا ہے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اسے صرف جائز ہی نہیں، موجب اجر قرار دیتے ہیں، اور بعد کے فقہاء حنفیہ کا بھی موقف ہے۔

بہر کیف! ربا سے بچنے کے لئے جو حیلے اختیار کئے جاتے ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے یہ تین موقف ہیں۔ نقطۂ نظر کا یہ اختلاف بعض اوقات فریقین کے جذباتی لوگوں کی طرف سے ایک دوسرے پر ملامت کا سبب بھی بنا ہے۔ جو حضرات مالکی موقف کے حامی ہیں، انہوں نے شافعی اور حنفی حضرات کو طعنے دیئے ہیں کہ وہ حیلہ جوئی کے حامی ہیں، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الحیل اسی انداز سے لکھی ہے، اور بعض شافعی اور حنفی حضرات نے مالکی موقف پر یہ اعتراض کیا

ہے کہ وہ بدگمانیوں پر مبنی ہے۔ اور اس میں حلال کو بے وجہ حرام قرار دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں قسم کے حضرات اپنے پاس مضبوط دلائل رکھتے ہیں، اور ان میں سے کسی کو بھی باطل قرار دے کر مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ اس موضوع پر امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی متوازن گفتگو فرمائی ہے۔ وہ اگرچہ مالکی ہیں، اور ان کا نقطۂ نظر حیلوں اور بیوع الآجال کے بارے میں وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے، لیکن وہ خود اپنے مسلک کے لوگوں کے سامنے شافعی اور حنفی موقف کو بڑی قوت سے بیان کر کے ان سے کہتے ہیں کہ اس موقف کو بھی بے وزن قرار دینا بڑی زیادتی ہے۔ چونکہ علامہ شاطبی مقاصد شریعت کے موضوع پر اونچے مقام کے حامل ہیں، اور ان کی یہ بحث بڑی متوازن اور مفید ہے، اس لئے قدرے طویل ہونے کے باوجود انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے:

"ومن ذلك مسائل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقدا بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحري المكلف تلك الوجوه غير قادح، وإلا كان قادحا في جميع الوجوه المشروعة، وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هي وسائل، وهذا منها؛ فإن جوزت الوسائل من حيث هي وسائل؛ فيجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه؛ فلتمنع الوسائل على

الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذلك هنا لا يُمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا، وصحة قصد الشارع إليه في قوله عليه الصلاة والسلام: (بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا)؛ فالقصد ببيع الجمع بالدراهم التوصل إلى حصول الجنيب بالجمع لكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل: إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها ما يُسدّ باتفاق: كسَبّ الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكسبّ أبوي الرجل إذا كان مؤديا إلى سب أبوي الساب؛ فإنه عُدّ في الحديث سبّا من الساب لأبوي نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السمّ في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يُسدّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيّل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيّل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ومنها ما هو مختلف فيه ومسألتنا من هذا القسم؛ فلم يخرج عن حكمه بعد والمنازعة باقية فيه.

وهذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيّل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعها في مواضعها. وإنما قُصد هنا هذا التقرير الغريب لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورا وإنكارا لمذهب غير مذهبه من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وُجد هذا كثيرا."

(الموافقات للشاطبي كتاب المقاصد القسم الثاني مقاصد المكلف ج ۲ ص ۳۷۸ تا ۳۹۱ - ط: المطبعة الرحمانية بمصر)

"حیلوں کی ایک قسم بیوع الآجال کے مسائل ہیں جن میں نقد ایک درہم کا اُدھار دو درہموں سے تبادلہ کرنے کے لئے حیلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کام دو مستقل معاملوں کے ذریعے کیا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بذات خود مقصود ہوتا ہے، اگرچہ پہلا عقد (دوسرے کا) ذریعہ بنتا ہے، تو اب دوسرا عقد مانع نہیں ہے، کیونکہ جب شارع نے ہمارے لئے مصلحتوں کے حصول اور

مقاصد کے حصول کا فائدہ حاصل کرنے کو کچھ خاص طریقوں سے مباح قرار دیا ہے تو کسی مکلف کا ان طریقوں کو تلاش کر کے اختیار کرنا کچھ نقصان دہ نہیں، ورنہ وہ تمام مشروع طریقوں میں نقصان دہ ہوتا۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ پہلا عقد مقصود نہیں تھا، اس کا مقصود تو دوسرا عقد تھا تو پہلا عقد وسائل کے درجے میں تو آہی جائے گا اور وسائل بھی وسائل ہونے کی حیثیت سے شریعت میں مقصود ہیں، اور یہ بھی انہی میں سے ہے، لہٰذا اگر وسائل بحیثیت وسائل جائز ہیں تو جس مسئلے پر ہم گفتگو کر رہے ہیں، وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو منع کیا جائے تو سارے وسائل ہی علی الاطلاق ناجائز ہونے چاہئیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وسائل علی الاطلاق ناجائز نہیں ہیں، بلکہ ان کے ممنوع ہونے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ اسی طرح یہاں بھی دلیل کے بغیر انکو ممنوع نہیں کہا جائے گا۔

بلکہ یہاں ہمارے مسئلے میں ایک دلیل ملتی ہے جو ایسے عقد کو حیلہ بنانے کی صحت پر اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع نے اس کی صحت کا قصد کیا ہے، اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "ملی جلی کھجوروں کو دراہم سے بیچ دو، پھر دراہم سے جنیب کھجور خرید لو" اب یہاں ملی جلی کھجوروں کو دراہم سے بیچنے کا مقصد درحقیقت یہی ہے کہ اس بیع کو ملی جلی کھجوروں کے بدلے جنیب کھجوریں حاصل کی جائیں، لیکن ایک صورت ظاہر تھی ہے۔ اور جب مقصود یہ ہے تو چاہے دونوں عقد ایک شخص سے کئے جائیں، یا دو افراد سے دونوں میں کوئی

فرق نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اگر کوئی کہے کہ عدم جواز کا قول سد ذرائع کے قاعدے پر مبنی ہے تو یہ بات یہاں مفید نہیں ہوگی، کیونکہ ذرائع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جسکا دروازہ بند کرنا باتفاق ضروری ہے، جیسے بتوں کو گالی دینا جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس کے نتیجے میں (مشرکین کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی جائے گی....

دوسری قسم ان ذرائع کی ہے جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا دروازہ بند نہیں کیا جائے گا، جیسے کوئی شخص یہ چاہے کہ میں اپنے غلے سے کوئی بہتر قسم کا غلہ خریدوں یا اُس جنس سے ادنی جنس کی کوئی چیز (زیادہ مقدار میں) خریدوں، اور اس غرض سے وہ یہ تدبیر کرے کہ اپنا سامان بیچ کر نقد حاصل کرے، تاکہ اس کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کرسکے۔ بلکہ تمام تجارتوں کا حال یہی ہے کہ ان میں انسان کوئی سامان خریدنے کے لئے اپنے پیسے اس غرض سے خرچ کرتا ہے کہ اسے (بیچ کر) زیادہ پیسے حاصل ہوں۔

اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان ذرائع کا دروازہ بند کیا جائے یا نہیں، اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، اور اسی میں بحث چل رہی ہے جس سے ابھی ہم فارغ نہیں ہوئے۔

یہ ہے خلاصہ ان دلائل کا جو اس مسئلے میں حیلہ اختیار کرنے کے جواز کی دلیل میں پیش کیے جاسکتے ہیں، جہاں تک دوسری جہت

(یعنی مالکی موقف) کا تعلق ہے، اس کے دلائل مشہور، طے شدہ اور واضح ہیں، ان کا مطالعہ انہی کے مواقع پر کرنا چاہئے۔ لیکن یہاں ہمارا مقصد استدلال کی اس تقریر کا ذکر کرنا تھا جو (ہمارے ماحول میں) نئی ہے، کیونکہ لوگوں کو اس نقطۂ نظر کے قائلین کی کتابوں سے براہ راست اس کا علم نہیں ہوسکا، وجہ یہ ہے کہ بلادِ مغرب میں حنفیہ کی کتابیں نہ ہونے کے برابر ہیں، اسی طرح شافعیہ وغیرہ دوسرے مذاہب کی کتابوں کا حال ہے، اور چونکہ ایک ہی مذہب کے استدلال کی عادت پڑ جانے سے بعض اوقات طالب علم کے دل میں اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کے خلاف اس کے ماخذ کا پورا علم ہوئے بغیر ایک نفرت اور نکیر پیدا ہوجاتی ہے، اور اس سے ان ائمہ کے بارے میں اعتقاد میں شدت پیدا ہوجاتی ہے جن کی فضیلت، تقدم اور مقاصد شریعت سے بھرپور واقفیت پر لوگوں کا اجماع رہا ہے۔"

یہ ہے حیلوں کے بارے میں وہ تفصیل جو فقہاء کرامؒ نے بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے کتنی باریک بینی سے تمام باتوں کا تجزیہ کرکے ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھا ہے، ایسا نہیں کیا کہ جہاں حیلے کا نام آیا، انہوں نے غصے میں آکر اس کی نوعیت کو دیکھے بغیر یہ فرمادیا کہ یہ صریح ربا سے بھی زیادہ حرام ہے، بلکہ جن حیلوں کو انہوں نے ناجائز کہا ہے، مثلاً عینہ، ان کے لئے بھی زیادہ تر مکروہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، حرام کا لفظ بھی استعمال نہیں کیا، اور یہ تو کسی نے نہیں کہا کہ وہ ربا سے بھی زیادہ حرام ہے۔

بہرکیف! عینہ کے حیلے کے بارے میں تو راجح یہی ہے کہ وہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ناجائز ہے، چنانچہ کم از کم پاکستان و مشرق اوسط کے غیر سودی

بینکوں میں حیلہ سے محض یہ چیز کی جاتی ہے۔ البتہ ملائیشیا میں جہاں اکثریت شافعی حضرات کی ہے بعض بینکوں میں اس کا استعمال کیا گیا ہے، لیکن ربا سے بچنے کے لئے جائز حیلوں کا استعمال ہر دور میں رہا ہے۔

یہ درست ہے کہ جہاں دوسرے طریقے ممکن ہوں، وہاں محض حیلوں کو مستقل معمول بنانا کوئی اچھی حکمت عملی نہیں ہے۔ اسی لئے ہر طرح کے وسائل رکھنے والی حکومت سے خطاب کرتے ہوئے عدالت نے اس پر تنقید کی ہے کہ وہ اربوں روپے کی سرمایہ کاری میں ایسی حکمت عملی اختیار کرے جو صرف حیلوں پر مبنی ہو، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جن حیلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے، انہیں معمول بنانا شرعاً حرام ہے، بالخصوص ان افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اگر یہ کہا جاتا کہ حیلوں کو عادت بنانا نہیں چاہئے تو اس میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں تھی، لیکن فرمایا یہ گیا ہے کہ جائز حیلوں کو بھی معمول بنانا ناجائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسا حیلہ جسے فقہاء نے جائز کہا ہو، اگر اسے معمول بنانا شرعاً ناجائز ہے تو اس کی کیا حد ہوگی؟ بالفاظ دیگر کتنی مرتبہ وہ معاملہ کرنا جائز اور کتنی مرتبہ ناجائز کہلائے گا؟ جن فقہاء کرام نے حیلوں پر بحث کی ہے اور جن کی کچھ عبارتیں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، ان میں سے کسی نے جواز کے لئے یہ شرط نہیں لگائی کہ ان حیلوں کو بطور معمول استعمال کرنا حرام ہے، اور سود سے زیادہ حرام ہے۔

بعض حضرات نے جائز حیلوں کو بھی معمول بنانے کے عدم جواز پر استدلال کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سیاق سے الگ کرکے نقل فرمائی ہے، اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حیلے کو عادت بنانا ممنوع ہے۔ جو عبارت نقل فرمائی گئی ہے، وہ یہ ہے:

"واعلم أن مثل هذا الحكم إنما يراد به ألا يجري الرسم به وألا يعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل

شیء منہ أصلا ولذلک قال علیہ الصلاۃ والسلام

لبلالؓ: بع التمر ببیع آخر ثم اشتر بہ۔"

لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس عبارت میں چونکہ یہ فرمایا گیا تھا کہ: "اس حکم کا منشا یہ ہے کہ اس کو عادت نہ بنایا جائے" اس لئے اسے بے غور فرمائے بغیر اسے نقل کر دیا گیا کہ "ھذا الحکم" کا اشارہ کس حکم کی طرف ہے؟ اور عبارت کا پورا منشا کیا ہے؟

دراصل حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب یعنی حجۃ اللہ البالغہ شرعی احکام کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے۔ اس عبارت سے پہلے وہ ربا الفضل کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک ہی جنس کی چیز میں جید اور ردی (عمدہ اور ہلکی قسم) کی تفریق کر کے ہمیشہ عمدہ چیز کو استعمال کرنے کی فکر درحقیقت ترفہ اور عیاشی کی علامت ہے۔ اس لئے شریعت نے ان اجناس (گندم، جو، کھجور وغیرہ) میں جید اور ردی کا فرق ختم کرتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ ان اجناس کو آپس میں بیچو تو برابر سرابر بیچو، تاکہ شریعت کا یہ مزاج ظاہر ہو کہ ہمیشہ عمدہ چیزیں استعمال کرنے کی فکر پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ انسان ہر وقت عمدہ چیزوں ہی کی فکر میں نہ پڑا رہے، اور ان کی عادت نہ ڈال لے، لیکن یہ مقصد بھی نہیں ہے کہ عمدہ چیزوں کا استعمال بالکل ناجائز قرار دیدیا جائے، چنانچہ اگر کسی جائز طریقے سے عمدہ چیز حاصل کرلی جائے تو اسے گناہ نہیں قرار دیا گیا، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ کم درجے کی کھجور کو دراہم سے بیچ کر ان دراہم سے اعلیٰ درجے کی کھجور خریدلو، تاہم چونکہ اس زمانے میں دراہم سے خریداری کا رواج کم تھا، اور لوگ اجناس ہی کے ذریعے خریداری کرتے تھے، اس لئے عمدہ اجناس کی خریداری پر فی الجملہ روک عائد ہوئی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت پڑھنے سے یہ مطلب بالکل واضح طور پر سمجھ میں آسکتا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

"والثانی: ربا الفضل، والأصل فیہ الحدیث

المستفيض ((الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل وسواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد)) وهو مسمى بربا تغليظا وتشبيها له بالربا الحقيقي على حد قوله عليه السلام ((المنجم كاهن)) وبه يفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ربا إلا في النسيئة)) ثم كثُر في الشرع استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضا. والله أعلم

وسر التحريم أن الله تعالى يكره الرفاهية البالغة كالحرير والارتفاقات المُحوجة إلى الإمعان في طلب الدنيا كآنية الذهب والفضة وحليّ غير مقطع من الذهب وكالسوار والخلخال والطوق، والتدقيق في المعيشة والتعمق فيها، لأن ذلك مراد لهم في أسفل السافلين صارف لأفكارهم إلى ألوان مظلمة، وحقيقة الرفاهية طلب الجيّد من كل ارتفاق والإعراض عن رديئه والرفاهية البالغة اعتبار الجودة والرداءة في الجنس الواحد.

وتفصيل ذلك أنه لا بد من العيش بقوت مّا من الأقوات والتمسك بنقد مّا من النقود، والحاجة إلى الأقوات جميعها واحدة، والحاجة إلى النقود جميعها واحدة، ومبادلة إحدى القبيلتين بالأخرى من أصول

الارتفاقات التي لا بد للناس منها، ولا ضرورة في مبادلة شيء بشيء يكفي كفايته، ومع ذلك فأوجب اختلاف أمزجتهم وعاداتهم أن تتفاوت مراتبهم في التعيّش، وهو قوله تعالى ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا﴾ فيكون منهم من يأكل الأرز والحنطة ومنهم من يأكل الشعير والذُّرة ويكون منهم من يتحلّى بالفضة.

وأما تميّز الناس فيما بينهم بأقسام الأرز والحنطة مثلا واعتبار فضل بعضها على بعض وكذلك اعتبار الصناعات الدقيقة في الذهب وطبقات عياره فمن عادة المسرفين والأعاجم والإمعان في ذلك تعمّق في الدنيا، فالمصلحة حاكمة بسدّ هذا الباب. وتفطّن الفقهاء أن الربا المحرّم يجري في غير الأعيان الستة المنصوص عليها، وأن الحكم متعدّ منها إلى كل ملحق بشيء منها، ثم اختلفوا في العلة (إلى قوله ...) واعلم أن مثل هذا الحكم إنما يراد به ألا يجرى الرسم به وألا يعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل شيء منه أصلا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لبلال ((بع التمر ببيع آخر ثم اشتر به.))

(حجۃ اللہ البالغۃ ج۲ ص ۲۸۳ إلی ۲۸۴ ط: قدیمی)

ملاحظہ فرمایئے کہ اس عبارت کا زیر نظر مسئلے سے کیا تعلق ہے؟ لیکن صرف

یہ بات دیکھ کر کہ شاہ صاحب نے کسی چیز کی عادت ڈالنے سے بچانے کو تحریم کی حکمت قرار دیا ہے، ایک نامکمل عبارت سیاق سے الگ کر کے نقل فرمادی گئی ہے، اور اس بات پر غور نہیں فرمایا گیا کہ یہاں حیلوں کو معمول بنانے کے مسئلے کا ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ اجناس کے باہم تبادلے میں کمی زیادتی کا ذکر ہے کہ چونکہ اسکو عادت بنانا شریعت کو پسند نہیں ہے، اس لئے اسکو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ حجۃ اللہ البالغہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احکام شرعیہ کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اور حکمتوں کا معاملہ یہ ہے کہ اول تو جو حکمتیں قرآن وسنت میں منصوص نہیں ہیں، ان کے بیان میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں، دوسرے حکمتوں پر احکام کا دارومدار ہرگز نہیں ہوتا۔ چنانچہ خود حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے مقدمے میں اس کی تصریح فرمادی ہے۔ ارشاد ہے:

"نعم کما أوجبت السنة هذه وانعقد علیها الإجماع فقد أوجبت أيضا أن نزول القضاء بالإيجاب والتحريم سبب عظيم في نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لإثابة المطيع وعقاب العاصي... وأوجبت أيضا أنه لايحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح."

(حجة الله البالغة ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)

"ہاں! سنت نے جس طرح یہ بات واجب کی ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ کسی چیز کے مباح یا حرام ہونے کا فیصلہ آجانا مصالح سے قطع نظر، بذات خود فرمانبردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کا

سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ جب شریعت کے احکام صحیح روایت سے ثابت ہو جائیں تو اُن کو ان مصالح کی معرفت پر موقوف کر دینا حلال نہیں ہے۔"

ورنہ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حکمتوں کو احکام کا دارومدار قرار دیا جائے تو اسی ربا کی بحث میں حضرتؒ نے سود کی حرمت کی حکمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

"وكذلك الربا، وهو القرض على أن يؤدي اليه أكثر أو أفضل مما أخذ سحت باطل فان عامة المقترضين بهذا النوع هم المفاليس المضطرون، وكثيرا ما لايجدون الوفاء عند الأجل فيصير أضعافا مضاعفة لا يمكن التخلص منه أبدا." (ایضاً ج۲ ص ۲۸۳)

"اسی طرح ربا کا معاملہ ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ اُس میں اس شرط پر قرض دیا جاتا ہے کہ مقروض اُس سے زیادہ یا اُس سے بہتر ادائیگی کرے، یہ حرام اور باطل ہے، کیونکہ اس طرح کا قرض لینے والے عام طور پر مفلس مجبور لوگ ہوتے ہیں، اور بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ میعادِ ادائیگی کے وقت ان کے پاس پوری رقم دینے کو نہیں ہوتی، اس طرح وہ سود دوگنا چوگنا ہو جاتا ہے۔"

ظاہر ہے کہ اس عبارت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرض لینے والا اگر دولت مند ہو، اور میعاد کے وقت ادائیگی کی طاقت رکھتا ہو تو اُس سے سود وصول کرنا جائز ہے۔ لہٰذا حکمتوں کے بیان میں کسی اشارے سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط کرنا اصول کے خلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس حیلے کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے، اُسے دوسرے ذرائع کی موجودگی میں عام معمول بنانا مستحسن تو نہیں ہے لیکن اسے حرام کہنا بھی غلط ہے بالخصوص اُن افراد یا اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اکثر دینی مدارس تملیک کے حیلے ہی پر چل رہے ہیں، لیکن اگر یہ حیلہ تمام ضروری شرائط کے ساتھ اختیار کیا جائے تو یہ کسی نے نہیں کہا کہ وہ معمول بنانے کی وجہ سے ناجائز ہو گیا ہے۔ پھر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا وہ فتویٰ ہم بالکل شروع میں نقل کرتے آئے ہیں جس میں ایک ایسے حیلے کو معمول بنانے کی تجویز پیش کی گئی ہے جسے کم از کم الفاظ میں مشکوک ہی کہا جا سکتا ہے، ورنہ اس میں زیادہ تر احتمالات عدم جواز ہی کے نکلتے ہیں۔

اسی طرح ہندوستان میں مسلمانوں کو قرض کی سہولت فراہم کرنے کے لئے کچھ ادارے قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ انہی میں سے ایک تجویز اکابر کے سامنے آئی۔ یہ تجویز اور اس کے بارے میں ماضی قریب کے اکابر علماء دیوبند کا ایک فتویٰ ملاحظہ فرمایئے۔ کفایۃ المفتی میں ہے:

"سوال۔ اگر ایک کمپنی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے، اور مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرضہ دے اور اس کے حسب ذیل اصول مقرر کرے:

(۱) یہ کمپنی ایک کاغذ تیار کرلے جس کی قیمت مقدار قرض کے اعتبار سے مختلف ہو، مثلاً دس روپے کے لئے ۲ (آنے) اور پچیس روپے کے لئے ۸ (آنے) پچاس روپے کے لئے عہ (یعنی ایک روپیہ) علی ہذا القیاس۔ جس طرح سرکاری اسٹامپ کاغذ پر وثیقہ لکھا جاتا ہے، اگر چہ بلا اس کی تبدیل شدہ۔

(۲) جو شخص اس کمپنی سے یہ کاغذ خرید لیگا اس کو یہ کمپنی اس کے حسب ضرورت قرض دیگی۔

(۳) یہ کمپنی اپنا ایک مستقل (رجسٹرار) مقرر کرتی ہے جس کے ہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی۔ اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مقروض کو رجسٹرار کے ہاں داخل کرنی ہوگی، تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔

(۴) یہ کمپنی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے، اس کے بعد اگر کوئی مدیون قرض کو اپنے ذمہ رکھنا چاہتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا اور اس کو نمبر ( ) اور نمبر (۲) کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔ (یعنی دوبارہ کاغذ خریدنے ہونگے)

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمپنی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ معاملہ درست ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔ المستفتی (مولانا) عبدالصمد رحمانی (مونگیری)

(جواب از مولوی سہول عثمانیؒ) کمپنی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لئے بہت مفید ہے، اور اس میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، اور یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اور کمپنی کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیچ کر کے قرض دینا "بیع جر منفعۃ" ہے "قرض جر منفعۃ" نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴ ص ۱۹۰ میں ہے:

"فإن تقدم البيع بأن باع المطلوب منه المعاملة من الطالب ثوبا قيمته عشرون دينارا بأربعين دينارا ثم أقرضه ستين دينارا أخرى حتى صار له على

"يستقرض مائة دينار وحصل للمستقرض ثمانون دينارا ذكر الخصاف أنه جائز ... وهذا مذهب محمد بن سلمة إمام (إلى أن قال) وكان شمس الأئمة الحلواني يفتي بقول الخصاف وابن سلمة ويقول: هذا ليس بقرض جر منفعة بل هذا بيع جر منفعة وهو القرض۔"

انتهى مختصرا۔

محمد سہول عثمانی، پرنسپل مدرسہ شمس الہدیٰ پٹنہ ۱۳ ربیع الاول ۱۳۴۵ھ (واضح رہے کہ حضرت مولانا محمد سہول عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے قریبی شاگردوں میں سے تھے۔)

المجیب مصیب۔ محمد عثمان غنی غفرلہ، ناظم امارت شرعیہ صوبہ بہار واڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ ۲۶-۳-۴۵ھ

أصاب من أجاب۔ سید محمد قاسم رحمانی

اس فتوے پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ کے ساتھ تصدیق فرمائی ہے:

"یہ کمیٹی اس طرح پر جائز ہے اور جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں اس میں کوئی محظور شرعی نہیں ہے، اس لئے اس طرح مسلمانوں کی خبرگیری کرنے میں بہت زیادہ ثواب کی امید ہے۔ واللہ اعلم۔ حسین احمد (جانشین شیخ الہند)

اور آگرہ کے مفتی نثار احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ اضافہ فرمایا ہے:

"صورت مسئولہ میں مسلمانوں کی بہبودی کے خیال سے کمیٹی بنانا جس کو دوسرے لفظوں میں مجلس بھی کہہ سکتے ہیں، فعل محمود ہے۔

اس میں عدم جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کمپنی کا کوئی کاغذ
قیمت سے فروخت کرنا اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ تجارۃً کاغذ
ایک لاکھ میں فروخت کیا جا سکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے: "ولو
باع کاغذۃ بالف یجوز ولا یکرہ" قرآن میں ہے "ولا
تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن
تراض منکم۔" کاغذ پر مال کی تعریف صادق آتی ہے۔
بحرالرائق میں ہے "ما یمیل إلیه الطبع ویمکن ادخارہ"
کاغذ پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ کمپنی اگر کچھ ضوابط اپنی بقاء و
مضبوطی کے لئے بنائے تو جو قواعد شریعت کے خلاف نہ ہوں
سب جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔ نثار احمد عفا اللہ عنہ۔ مفتی آگرہ
جامع مسجد ۶ نومبر ۱۹۲۵ء۔ جمعہ۔"

اور حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تحریر فرمایا کہ:

"بحکم " إنما الأعمال بالنيات" نیک نیتی ہے۔ لہٰذا جائز
ہے۔ المحقق ابوالوفا ثناء اللہ کفاہ اللہ۔ امرتسر۔"

البتہ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتیاط فرمائی کہ اس کاغذ کی خریداری اور رجسٹرار کی فیس کو صرف دفتری اخراجات تک محدود رکھے اور جو رقم اس سے بچ جائے، اُسے صدقہ کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن وہ بھی اس لئے کہ یہ کمپنی لوگوں کے چندے سے قائم کی جا رہی تھی۔ چنانچہ فرمایا کہ:

"ہو الموفق: اس کمپنی کا سرمایہ غالباً چندہ سے حاصل کیا جائے
گا، پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹرار کی فیس کا
بچا ہوا روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لئے رکھا

ہوتی ہیں؟" عرض کیا: "نہیں، دو صاع یہ معمولی کھجوریں دے کر ایک صاع اعلیٰ کھجوریں لی جاتی ہیں۔" ارشاد فرمایا: "ارے یہ تو سود ہے۔"

حدیث مشہور میں چھ چیزوں کو فرمایا گیا: مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا۔ ان میں کھجوریں بھی ہیں۔ پھر اس کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعلیٰ کھجور روپے کے عوض میں خرید لو، مثلاً ایک روپیہ کی ایک صاع اور وہ پھر بائع اس روپے کے عوض تم سے دو صاع معمولی کھجور لے لے۔ حال تو یہی رہا، اُدھر ایک صاع اِدھر دو صاع جس کی ممانعت ہے، لیکن ایک صاع دو صاع کا براہِ راست معاملہ نہیں کیا گیا، بلکہ دونوں طرف کھجوریں روپے سے خریدی گئیں۔

حضرت امام بخاریؒ نے "کتاب الحیل" میں "قـال بـعـض الـنـاس" فرما کر متعدد اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے صرف مآل کو دیکھا، لیکن یہ غور نہیں فرمایا کہ درمیان میں کوئی حائل بھی ہے۔ بیع کی قیمت عاقدین کی رضامندی پر ہے، جو کچھ طے ہو جائے۔ ایک چادر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالباً سو درہم، یا، دو سو میں خریدی تھی۔

اگر کوئی فرد یا جماعت سود سے بچنے کی نیت کرے اور اس کا اظہار بھی کر دے تو اس کے اظہارِ رائے کے خلاف رائے قائم کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟ هلا شققت قلبه؟ حدیث پاک میں ہے: "لکل امرئ ما نوی" فقہ میں ہے: "الأمور بمقاصدها" اس لئے سود حاصل کرنے کے لئے کوئی حیلہ اور

تدبیر اختیار کرنا مستحسن ہے۔ اور سود سے بچنے کے لئے تدبیر
اختیار کرنا درست ہے۔ نماز جیسی عبادت بلکہ اہم العبادات بھی
نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے منہ پر پھینک کر ماردی جاتی ہے،
اور اس کا ثمرہ ویل ملتا ہے۔ "فویل للمصلین" آیا ہے۔ ہجرت
بھی قابل قبول نہیں ہوتی۔ جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ماجور
ہے، جب دو معاملے ہیں، ایک قرض کا جسکا تعلق روپے ورقم
سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور
دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے،
جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں
حصہ ثانی ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔
(الجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو
اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھنے اور روانہ
کرنے پر بنام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز
ہیں: پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں
ابتلائے عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب
ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۳۳ھ
اگر صفقۃ فی صفقۃ کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے۔ یہی
نقد سے روپیہ لینے میں دو معاملے ہیں۔ ایک رہن بالقرض یا
قرض بالرہن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور شئی مرہون
زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ فارم
معاہدہ نامہ سے ہے۔ دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، لہٰذا
مجموعہ بھی درست ہے۔

مثلاً یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے، سو کاغذ کی اپنی اصلی مالیت کے اعتبار سے تو کم قیمت ہو، مگر کسی صفت خاص کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود ذاتی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی کارروائی کی جاتی ہے۔ اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت ہیں مگر اس کے ذریعہ قرض وغیرہ کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی اشکال نہیں۔

حضرت تھانویؒ نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے جائز فرما چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتلاء عام درجۂ علت میں نہیں بلکہ موقع سہولت میں ہے۔ اصل علت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔"

(فتاوی محمودیہ ج ۲ ص ۲۲۳ تا ۲۲۴ بتغیر)

ان ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ربا سے بچنے کیلئے اگر کوئی جائز حیلہ کیا جائے تو اسلاف فقہاء حنفیہ نے بالکل جائز قرار دیا ہے۔ غیر سودی بینکاری میں کوئی ایسا حیلہ نہیں ہوتا جسے حیلہ کہا جا سکے، یہاں تک کہ قطب الدین کے جو حیلے اور صراحۃً امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہیں، انھیں بھی غیر سودی بینکاری میں استعمال نہیں کیا جاتا۔ جو حیلے اختیار کئے گئے ہیں، وہ سب شرعی جواز کی حدود میں رہ کر ہی اختیار کئے گئے ہیں، اور انہیں ناجائز قرار دینا فقہاء کرام کی مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں درست نہیں ہے۔

مرابحہ کا عملی طریق کار

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مرابحہ مؤجلہ جس میں بائع اور مشتری دونوں کا مقصد واقعی خرید و فروخت ہو اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی حیلہ نہیں ہے، بلکہ بیع کی ایک مستقل قسم ہے جس کے جواز پر جمہور فقہاء امت متفق رہے ہیں۔

البتہ غیر سودی بینکوں کے کاروبار میں جو دیکھنے میں جو ایک حیلہ نظر آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے پاس اپنے گودام میں کوئی مال نہیں ہوتا، اور نہ وہ کسی ایک چیز کی تجارت کرتا ہے، بلکہ اس کے پاس مختلف اشیاء کے خریدار آتے ہیں، اور جس چیز کا خریدار آیا، بینک وہی چیز خرید کر اس کو بیچ دیتا ہے، اور اس خریداری کے لئے بھی اسی شخص کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے، اور وہ بازار سے وہ چیز بینک کے لئے خریدتا ہے، پھر بینک سے ادھار خرید لیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ان وجوہ سے اس معاملے کو ایک ناجائز حیلہ کہا جاسکتا ہے؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک کے پاس کوئی سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے پاس جس چیز کا گاہک آتا ہے، اسے خرید کر گاہک کو بیچتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر خریدار اپنی ملکیت اور ضمان میں لاکر بیچے تو اس پر کوئی فقہی اشکال نہیں ہے۔ مثلاً میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دیوبند میں یہی سوال پوچھا گیا تھا۔ یہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

"سوال (۲۳۵) موجودہ وقت میں تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے [illegible] بتلاتے ہیں، اور کسی کی چیز کی

تجارت بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے، جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں، کیا یہ منافع جائز ہے؟

(الجواب) اگر اس میں کوئی دھوکہ نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کے بازار کا یہی نرخ ہے تو منافع جائز ہے۔ البتہ بہت زیادہ نفع اس پر لگا کر بیچنا گراں فروخت کرنا مروت کے خلاف ہے۔ اس لئے اچھا نہیں۔ اور فتاویٰ ہندیہ میں بعض ائمہ حنفیہ سے زیادہ گراں فروخت کرنے کی کراہت نقل کی ہے۔"

(امداد المفتیین ص:۸۴۴)

وکالت کا مسئلہ

اب یہ دیکھنا ہے کہ خریدار کو اپنے لئے خریداری کا وکیل بنانے کی کیا حیثیت ہے؟

یہاں پہلی بات تو یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ گاہک ہی کو وکیل بنانے کا طریق کار بیشتر اختیار نہیں کیا جاتا، بہت سی صورتوں میں بینک براہ راست خریداری کرکے گاہک کو بیچتا ہے، اور غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈ حضرات اپنے اپنے اداروں پر زور دیتے ہیں کہ وہ جہاں تک ہوسکے براہ راست خریداری کریں، نہ کہ گاہک کو وکیل بنائیں۔ اور اب رفتہ رفتہ یہ رجحان بڑھ بھی رہا ہے۔ دوسری بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ "مجلس تحقیق مسائل حاضرہ" کا جو اجلاس سن ۱۹۸۴ء میں اس طریق کار پر غور کرنے کے لئے ہوا تھا، اس کی قرارداد میں اگرچہ یہ بات درج نہیں تھی، لیکن حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جب مجلس کا یہ فیصلہ "احسن

جس چیز پر مرابحہ ہو رہا ہے، وہ نہ صرف بینک کی ملکیت میں آ گئی، بلکہ وکیل کے واسطے سے اس کے قبضے اور ضمان میں بھی آ گئی، اور بعد میں وکیل نے باقاعدہ ایجاب و قبول کے ذریعے بینک سے خریدی۔ ایسی صورت میں میں نہیں سمجھتا کہ اس کے جواز میں کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب، جنہوں نے غیر سودی بینکاری کے خلاف فتویٰ دیا ہے، اس صورت کے جواز کو تسلیم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "پھر اگر کوئی شخص یا ادارہ ایسا نہیں کر سکتا کہ پہلے وہ اس چیز کو بازار سے اپنے لئے خریدے اور قبضہ و ملکیت کے بعد آگے ضرورت مند کو دیدے تو وہ اس ضرورت مند کے ساتھ ایک معاہدہ وکالت طے کرے، اس معاہدے کے تحت وہ شخص اس ادارہ وغیرہ کا وکیل بن کر بازار سے اپنی مطلوبہ چیز اپنے موکل کے لئے خرید کر اس پر قبضہ کر لے، پھر اس سے اپنی ضرورت کے تحت نئے عقد کے ساتھ اپنے لئے خریدے، ایسا کرنا شرعاً درست ہے۔ لیکن یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اس شخص کی یہاں دو جدا جدا حیثیتیں ہیں کہ یہ شخص اولاً اس ادارے یا فرد کا وکیل ہو کر بازار سے اپنے موکل کے لئے خریداری کرے اور اس بیع کے مکمل ہونے کے بعد وہ چیز موکل کی ملکیت اور قبضہ میں آ جائے، اس کے بعد اگر اسے ضرورت ہو تو نئے عقد کے ساتھ جداگانہ ایجاب و قبول کر کے وہ چیز اپنے لئے خریدے۔ اس دوسرے عقد میں یہ شخص وکیل نہیں ہے (کذا)، بلکہ مشتری کی حیثیت ہوئی۔ اگر ان دونوں حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر عقد کیا جائے تو درست ہے ورنہ دونوں حقوق کے ایک عقد میں جمع

ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہو جائے گا۔"

(حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کا فتویٰ، صفحہ ۷)

اس طریق کار کا جواز اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے جس وجہ سے اس طریقے کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

"اس معاہدہ میں "ربح ما لم یضمن" کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک (کا) کلائنٹ کے ساتھ مرابحہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے" (ص: ۱۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مرابحہ کا معاملہ کبھی تعاطی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ جس طرح غیر سودی بینکوں میں مرابحہ کا معاملہ انجام پاتا ہے، اس کی پوری تفصیل کی ان حضرات کو صحیح اطلاع نہیں پہنچی جس کی وجہ سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اس لئے اب ہم اس پہلو کی طرف آتے ہیں کہ آیا اس طریق کار کی عملی تطبیق میں واقعی وہ نقائص ہیں جو بیان کئے گئے ہیں، اور جن کی وجہ سے اسکو ناجائز قرار دیا جائے؟ چنانچہ اب ہم ان باتوں کی حقیقت ایک ایک کر کے ذکر کرتے ہیں۔

کیا مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟

سب سے پہلے تو اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کیا واقعی غیر سودی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے، جیسا کہ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں میں کبھی تعاطی کے ذریعے مرابحہ نہیں ہوتا۔ میرے علم میں کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جو مرابحہ میں تعاطی کو استعمال کرتا ہو۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے شاید یہ بات اُس تحریر پر بھروسہ کر کے لکھی ہے جو بعد میں "مروجہ اسلامی بینکاری" کے نام سے شائع

ہوئی ہے، کیونکہ اس میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات کو یہ مغالطہ کیسے لگا کہ مرابحہ تعاطی کے ذریعے ہوتا ہے؟ غور کرنے سے اندازہ ہوا کہ ان حضرات نے میرے ایک عربی مقالے کے غلط اردو ترجمے پر انحصار فرما کر یہ مفروضہ قائم فرمالیا کہ ان بینکوں میں مرابحہ تعاطی سے انجام پاتا ہے۔

ہوا یہ تھا کہ کویت میں ایک فقہی مذاکرہ منعقد ہوا تھا جس میں مجھے بیع تعاطی اور بیع الاستجرار کے موضوع پر مقالہ لکھنے کی دعوت دی گئی تھی، میں نے جب اس موضوع پر مقالہ لکھا تو مجھے یہ خطرہ ہوا کہ کہیں غیر سودی بینک تعاطی کا جواز دیکھ کر مرابحہ میں اس پر عمل شروع نہ کردیں۔ اگرچہ تعاطی مرابحہ میں بھی فی نفسہ جائز تھی، لیکن بینکوں میں اس کے استعمال میں کئی قباحتوں کا خطرہ تھا، اس لئے اس مقالے میں میں نے یہ لکھا کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع منعقد ہوجاتی ہے لیکن غیر سودی بینکوں میں جو مرابحہ ہوتا ہے، اس میں تعاطی پر عمل کرنا بوجوہ مناسب نہیں ہے۔ تمام حاضرین نے اس سے اتفاق بھی کیا۔ بات یہ نہیں تھی کہ غیر سودی بینک تعاطی پر عمل کررہے تھے، اور میں نے مقالے میں ان کے اس عمل پر تنقید کی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات محض اس اندیشے کی وجہ سے لکھی گئی تھی کہ کہیں یہ ادارے سہولت پسندی کے شوق میں تعاطی پر عمل شروع نہ کردیں۔ چنانچہ اس مقالے میں میں نے کہیں یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینکوں میں مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا کہ جو مرابحہ بینکوں میں ہورہا ہے، اس کو تعاطی کے ذریعے انجام دینا مناسب نہیں ہے۔ میرا یہ مقالہ عربی زبان میں تھا، اور میری کتاب "**بحوث في قضايا فقهية معاصرة**" کی پہلی جلد میں موجود ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"ومن هنا يظهر أن العمل بالتعاطي في عقود المرابحة

التي تجري في المصارف الإسلامية منه لا ينبغي۔"

(بحوث في قضايا فقهية معاصرة ج ص ۵۴)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

"جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو مرابحہ کے جو عقود ہو رہے ہیں، اُن میں تعاطی پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔"

لیکن میرے اس عربی مقالے کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ میمن صاحب نے کیا ہے جو انہی کے مرتب کردہ فقہی مقالات میں میری نظرثانی کے بغیر چھپا ہے۔ اس میں میرے مذکورہ بالا جملے کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

"اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقودِ مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں، وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔"

اس میں خط کشیدہ جملے میں میری اوپر کی عربی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے فاضل مترجم سے چوک ہوئی۔ مذکورہ عبارت میں "التي تجري في المصارف الإسلامية" "مرابحہ" کی صفت ہے نہ کہ تعاطی کی، ورنہ "التي" مؤنث کے بجائے "الذي" مذکر استعمال ہوتا۔ کہا یہ نہیں گیا کہ "اسلامی بینکوں میں عقودِ مرابحہ تعاطی کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں" بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں جو مرابحہ جاری ہے، اس میں تعاطی کی تجویز مناسب نہیں ہے۔ کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" کے فاضل مؤلفین نے (صفحہ ۲۲۸ پر) اسی غلط ترجمے پر بھروسہ کرکے یہ فرمایا کہ اسلامی بینکوں کا معمول ہی یہ ہے کہ وہ تعاطی کی بنیاد پر مرابحہ کا عقد کرتے ہیں۔

اس غلط فہمی کی ذمہ داری غیر محتاط ترجمے پر تو بیشک عائد کی جاسکتی ہے، لیکن کیا فتویٰ جاری کرنے والوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ عربی کتابوں کے

اردو ترجموں کے بجائے اصل عربی کتابوں کی مراجعت کر کے دیکھیں؟ فقہ کی بہت سی کتابوں کے اردو ترجمے ہو چکے ہیں، کیا کوئی ذمہ دار مفتی صرف اردو ترجمے دیکھ کر کوئی فتویٰ جاری کرسکتا ہے؟ بالخصوص جب اردو ترجمے کی اس بات پر کسی معاملے کی شرعی حیثیت کا دارومدار ہو؟ پھر اگر عربی عبارت میں بھی کوئی اجمال تھا جس کی وجہ سے فاضل مترجم کو بھی مغالطہ لگ گیا تو کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ واقعے کی پوری تحقیق کرلی جاتی؟

بہرکیف! یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اگرچہ تعاطی سے بھی بیع درست ہوسکتی ہے، لیکن میری معلومات کی حد تک کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جس میں مرابحہ کا عقد تعاطی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہو۔ لہٰذا یہ اعتراض بالکل غلط اور واقعے کے سراسر خلاف ہے۔

مرابحہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین

تطبیقی اعتبار سے دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

"مروجہ اسلامی بینکوں میں رائج "مرابحہ" اور "مرابحہ فقہیہ" میں کوئی مماثلت نہیں۔ مرابحہ فقہیہ میں ابتدا سے قیمت وثمن کا متعین ہوکر ذمے میں آنا اور لاگت کا یقینی علم اور وجود ضروری ہے، جبکہ بینکوں میں رائج مرابحہ میں بینک ثمن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مرابحہ جو کہ اصطلاحی مرابحہ تو درکنار، عام کسی بیع کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو "مرابحہ" کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔"

(ماہنامہ بینات، شمارہ رمضان وشوال ۱۴۲۹ھ ص ۸۸)

جب پہلی بار اس تحریر میں یہ اعتراض میرے سامنے آیا تو میں حیران رہ گیا:

کیونکہ کسی معاہدے کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، مگر اس کی تو کوئی بنیادی بات ہی نہیں ہوتی تھی۔ کیونکہ غیر سودی بینکوں نے جس مرابحہ کو ہم جانتے ہیں، اس میں تو عقد بیع کے وقت مدت بھی پوری طرح معلوم ہوتی ہے، اور بینک نے نفع سمیت مجموعی قیمت بھی واضح طور پر درج ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی کب ہوگی؟ پھر یہ کیسے قرار دیا گیا ہے کہ مرابحہ کے عقد کے وقت مدت کا تعین نہیں ہوتا؟ بعد میں جب مفصل تحریر سامنے آئی تو پتہ چلا کہ مغالطہ کہاں سے لگا ہے؟

دراصل ہوتا یہ ہے کہ بینک کے گاہکوں کو اپنی مطلوبہ اشیاء ایک مرتبہ نہیں، بلکہ بار بار خریدنی پڑتی ہیں، وہ بینک کے پاس آکر اس خریداری کے اصول طے کرتے ہیں کہ ہم وقتاً فوقتاً آپ سے فلاں فلاں اشیاء مرابحہ کی بنیاد پر خریدیں گے۔ یہ کوئی عقد نہیں ہوتا، بلکہ آئندہ ہونے والے عقود کا طریق کار اور اس کی شرائط طے کرنے کے لئے ایک مفاہمت ہوتی ہے کہ آئندہ جو کوئی بیع ہوگی، وہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہوگی۔ اسکو "ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ" (یعنی اصولی معاہدہ برائے مرابحہ) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورا طریق کار ایک مرتبہ طے ہو جائے، پھر جب کوئی عقد ہو تو ہر مرتبہ اس مفصل طریق کار کو دہرانا نہ پڑے، بلکہ عقد کا ایجاب وقبول کرتے وقت یہ کہہ دینا کافی ہو کہ یہ عقد مرابحہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہو رہا ہے جو "ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ" میں طے ہو چکی ہیں۔ اس کے بعد جب کوئی حقیقی خریداری ہوتی ہے تو وہ باقاعدہ تحریری ایجاب وقبول کے ساتھ انجام پاتی ہے، اور وہی تحریر عقد مرابحہ ہوتی ہے جس میں مدت اور مجموعی قیمت، وقت ادائیگی سب کچھ درج ہوتا ہے۔ لہٰذا "ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ" کے وقت نہ کوئی عقد ہوتا ہے، نہ اس وقت گاہک اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ ضرور کوئی چیز مرابحۃً خریدے، چنانچہ "ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ" پر دستخط کرنے کے بعد اگر وہ کچھ بھی نہ خریدے تو وہ ایسا بھی کر سکتا ہے۔

یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے جو صرف بینک ہی میں اختیار کی گئی ہو، بلکہ بازار میں تاجروں کے درمیان مفاہمت کے ایسے نہ جانے کتنے معاہدے ہوتے ہیں جن کے ذریعے باہمی لین دین کے اصول طے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً دو تاجر ہیں، اور ان کے درمیان وقتاً فوقتاً خرید و فروخت کے معاملات ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ یہ معاملات کثرت سے ہوتے ہیں، اس لئے بسا اوقات وہ اس لین دین کے اصول اور شرائط ایک معاہدے کے ذریعے طے کر لیتے ہیں کہ ہمارے درمیان جو کوئی خریداری ہوگی، اس میں خریدنے والے کو کتنا کمیشن دیا جائے گا؟ قیمت کی ادائیگی کب اور کس شکل میں ہوگی؟ سامان کو خریدار تک پہنچانے کی ذمہ داری کیا ہوگی؟ اگر خریداری ادھار ہو رہی ہے تو خریدار ادائیگی کے لئے کس قسم کی ضمانت مہیا کرے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ساری باتیں اس اصولی معاہدے میں طے ہو جاتی ہیں۔ جس وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے، اس وقت کچھ متعین نہیں ہوتا کہ کون کتنا مال خریدے گا، اور اس کی قیمت کیا ہوگی؟ لیکن جب اس کی بنیاد پر ان کے درمیان خرید و فروخت کا باقاعدہ عقد انجام پاتا ہے تو اس وقت یہ ساری باتیں معلوم اور متعین ہو جاتی ہیں۔

"ماسٹر مرابحہ اگریمنٹ" در اصل اسی قسم کا ایک مفاہمتی معاہدہ ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں بعض معترضین کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ:

> "یہ معاہدہ قانوناً اور عرفاً بینک اور گاہک کے درمیان طے پانے والا "عقدِ مرابحہ" کہلاتا ہے، کیونکہ اسی معاہدہ کی روشنی میں معاملے کے سارے مراحل طے ہوتے ہیں اور بوقتِ ضرورت معاملے کے وقوع پذیر ہونے پر ثبوت اور دلیل کے طور پر یہی معاہدہ پیش ہوگا، نہ کہ کوئی اور زبانی کلامی معاملہ، مثال کے طور پر اگر کل کو گاہک مکر جائے اور بینک سے خریدا ہوا مال یا گاڑی غائب کر دے اور بینک کا قرضہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے

انکار کرنے لگے تو بینک اس فریق شخص کے خلاف کونسا ثبوت پیش کریگا؟ گواہ لائے گا کہ اس نے ان لوگوں کے سامنے ہماری وساطت سے گاڑی خریدی تھی یا یہ کہ وہ معاہدات اور دستاویزات پیش کریگا جن کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان خریداری کا معاملہ ہوا تھا؟ ظاہر ہے کہ بینک معاہدے کی دستاویزات ہی پیش کریگا، کیونکہ جس بینک کے پاس شوروم بھیجنے کے لئے اپنا قاصد اور نمائندہ دستیاب نہ ہو بلکہ وہ خریداری کو اپنا وکیل (Agent) بنانے کے لئے مجبور ہو وہ مجبور بینک گواہ کہاں سے لائے گا؟ یا تو پاکستانی نظام کے مطابق "چیری فنڈ" سے کرایہ پر کسی کو گواہی کے لئے حاصل کرے گا، پھر معاہدات پیش کرتے ہوئے اپنا حق وصول کرے گا۔ ظاہر ہے اسلامی بینک کرایہ کا گواہ لانا پسند نہیں کرے گا، کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں، یہ شہادت زور ہے، اور شہادت زور کا متبادل نہیں سوچا گیا۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۲۳۶، ۲۳۷)

قطع نظر اس سے کہ استہزاء اور تمسخر کا یہ انداز کسی دارالافتاء کو زیب دیتا ہے یا نہیں، جس بات کا مذاق اڑایا جا رہا ہے، اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ محض سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کرتے ہوئے ایک غلط بات کی "شہادت" دیدی گئی ہے کہ بینک کا وکیل بینک کے لئے خریداری کرنے کے بعد محض زبانی طور پر بینک سے ایجاب وقبول کرتا ہے، چنانچہ کبھی اسکو "زبانی کلامی معاملہ" فرمایا گیا ہے، کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خریداری ٹیلیفون کے ذریعے ہوتی ہے، اور کبھی اسکو تعاطی سے تعبیر فرمایا گیا ہے، اور کبھی یہ اعتراض فرمایا گیا ہے کہ اس عقد میں اصیل اور وکیل ایک ہو رہے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

غیر سودی بینکاری کے طریق کار میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب بینک کا گاہک بینک کے وکیل کی حیثیت سے خریداری کر لیتا ہے تو وہ تحریری معاہدے کی شکل میں اسے بینک سے خریدنے کے لئے ایجاب کرتا ہے۔ جب یہ تحریری ایجاب بینک کے پاس پہنچتا ہے تو وہ اس پر قبول کے الفاظ لکھ کر عقد کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ کوئی احتیاط یا اجتہاد کا معاملہ نہیں ہے جس میں دو رائیں ہو سکتی ہوں۔ یہ تو ایک واقعہ ہے جس کی تصدیق جو چاہے، جب چاہے کر سکتا ہے۔ جب وکیل بینک کے لئے خریداری کر کے قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت وہ یہ تحریر بھیجتا ہے:

DECLARATION FOR EACH MURABAHA TRANSACTION

Date: __ ___ _____ _

We hereby declare and certify that acting as your agent we have used the sum of Rs _ _ _ _ _ _ _ _ (Rupees____________________ only) paid to us by you for the purchase of the Assets on your behalf details whereof are set out in the schedule of Assets appearing in the annexure to this Appendix 'C' and/ or contained in invoices hereto on your behalf; and we hereby certify that the assets procured on your behalf, as your agent, have not been consumed at the time of signing of this declaration and will only be consumed/ resold after the purchase from the bank.

Now, we offer to purchase the above Assets from you for a price of Rs________ (Rupees __ _____ __ only). We

Undertake to pay the Contract Price referred to above as per the Master Murabaha Facility Agreement dated ______________ between us on the Payment Dates specified in the Payment Schedule appearing on Appendix 'B'.

ترجمہ: "ہم اس دستاویز کے ذریعے یہ اطلاع دیتے اور تصدیق کرتے ہیں کہ آپ نے ہمیں جو ......روپے کی رقم دی تھی، وہ ہم نے آپ کی نیابت میں ان اثاثوں کی خریداری کے لئے خرچ کی ہے جن کی تفصیل جدول میں اور ان بلوں میں درج ہے جو اس دستاویز کے ساتھ منسلک ہیں، اور ہم اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم انہیں بینک سے خرید نہ لیں۔

اب ہم یہ اثاثے آپ سے ......روپے کی قیمت پر خریدنے کا ایجاب (Offer) کرتے ہیں۔ ہم یہ ذمہ داری لیتے ہیں کہ یہ قیمت معقود علیہ ان شرائط کے مطابق ادا کریں گے جو "ماسٹر مرابحہ فیسلٹی ایگریمنٹ" دستخط شدہ بتاریخ ...... میں درج ہیں، اور یہ ادائیگی ان تواریخ ادائیگی کے مطابق ہوگی جو دستاویز ہذا کے ساتھ منسلک جدول میں مذکور ہیں۔"

جب یہ دستاویز بینک کے پاس پہنچتی ہے تو وہ اس پر مندرجہ ذیل عبارت لکھ

کر دستخط کرتا ہے:

Date: _____

We accept your offer and we sell the above-mentioned Assets to you for Rs_________________________ (Rupees_________________ only) which shall be payable as per the terms of the Master Murabaha Facility Agreement between us dated _________________ in accordance with the Payment Schedule appearing in Appendix 'E' hereto, and we have confirmed that the said assets are available with the client and have not been consumed/ resold at the time of signing of this acceptance

"ہم آپ کے ایجاب کو قبول کرتے ہوئے مذکورہ اثاثے آپ کو ....روپے کی قیمت پر فروخت کرتے ہیں جو ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان تواریخ ادائیگی پر واجب الادا ہوگی جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔"

غیر سودی بینکوں میں یہی طریقہ کار رائج ہے۔ مختلف بینکوں کے الفاظ میں تھوڑا بہت فرق ہوسکتا ہے، بعض اس قسم کی دستاویز ایجاب وقبول کی یہ تحریری دو دستاویز ہوتی ہے جس میں لاگت، قیمت اور ادائیگی کی تاریخیں سب کچھ تفصیل کے ساتھ مذکور ہوتی ہیں، اور اسی دستاویز کی بنیاد پر عقد بیع وجود میں آتا ہے۔ البتہ اس ایجاب وقبول میں "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" کا اس حد تک حوالہ ہوتا ہے کہ اس بیع میں وہ تمام شرائط ملحوظ ہوں گی جو "ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ" میں مذکور ہیں۔

چونکہ غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈ معاملات کی تفتیش بھی کرتے ہیں اس

compensate you for any actual loss suffered...[etc].

جس کا ترجمہ یوں فرمایا گیا ہے:

"ہم آپ سے مال فوراً خرید لیں گے... تاخیر کی صورت میں ہم عہد کرتے ہیں کہ ہم آپ کے اصلی نقصان کو پورا کریں گے ...{وغیرہ}"

حالانکہ اصل عبارت یوں ہے:

i. We shall immediately acquire the Assets from you on the basis of Murabaha failing which we undertake to compensate you for any actual loss suffered (not being opportunity costs) by selling the assets to a third party.

"ہم آپ سے وہ اثاثے فوراً مرابحہ کی بنیاد پر خرید لیں گے اور اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو ہم ذمہ داری لیتے ہیں کہ کسی ایسے حقیقی نقصان کی ہم تلافی کریں گے جو وہ اثاثے کسی تیسرے فریق کو بیچنے کے نتیجے میں آپ کو پہنچے، بشرطیکہ وہ متوقع نفع کا نقصان نہ ہو۔"

اس عبارت میں سے خط کشیدہ حصے کو حذف کر کے نقطے لگا دیے گئے ہیں، اور اس سے آگے کی عبارت کو نقطوں اور {وغیرہ} کہہ کر حذف کر دیا گیا ہے جس کے ذریعے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی ذمہ داری گاہک پر ڈال دی گئی ہے، حالانکہ عبارت کی حذف شدہ عبارت اس کی تردید کرتی ہے۔ نیز "حقیقی نقصان" کا ترجمہ "اصلی نقصان" کیا گیا ہے جس سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ اگر اثاثے ہلاک ہو گئے تو اس نقصان کو گاہک پورا کرے گا، حالانکہ اس لفظ کا صحیح ترجمہ "حقیقی" یا "واقعی نقصان" ہے۔ اس تصرف کے بارے میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ عبارت میں

ہوتی، بلکہ اگر گاہک کو بیچنے سے پہلے اس کی تعدی کے بغیر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو گاہک پر اس کا کوئی تاوان نہیں آتا۔ کیونکہ آرڈر فارم کی عبارت میں صاف صاف مذکور ہے کہ گاہک صرف اس صورت میں حقیقی نقصان کی ذمہ داری لے رہا ہے جب وہ اس چیز کو خریدنے کا وعدہ پورا نہ کرے، اور بینک وہ چیز اپنی ملک ہونے کی بنا پر کسی تیسرے شخص کو صحیح سالم حالت میں بیچے، اور اس بیچنے سے پوری لاگت وصول نہ ہو۔ اس صورت میں لاگت اور وصول شدہ قیمت کے درمیان جو فرق ہوگا گاہک وہ فرق بینک کو ادا کرے گا۔ ساتھ ہی اس عبارت کے حذف کردہ حصے میں یہ وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ لاگت میں متوقع نفع (opportunity cost) شامل نہیں ہے۔ یعنی سودی بینکوں میں اگر کوئی شخص وعدہ خلافی کرے تو بینک اس سے جو ہرجانہ وصول کرتا ہے، اس میں یہ بات بھی مد نظر ہوتی ہے کہ اگر بینک یہ رقم اتنے دن اپنے سودی کاروبار میں لگاتا تو اُسے کتنا نفع ہوتا؟ اس فوت شدہ متوقع نفع کو opportunity cost کہا جاتا ہے، جسے عربی میں "الفرصة الضائعة" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مذکورہ عبارت میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ گاہک سے وہ متوقع نفع وصول نہیں کیا جائے گا، بلکہ لاگت وصول ہونے میں جو کمی رہ گئی ہے، صرف وہ وصول کی جائے گی۔ اس وصولیابی کی بنیاد وہ اصول ہے جس کی تفصیل پیچھے گذر چکی ہے کہ جس وعدے کو قضاءً لازم قرار دیا جائے، اس کی وعدہ خلافی کرنے والے کو اس حقیقی نقصان کی تلافی کا پابند بنایا جا سکتا ہے جو موعود لہ کو اس کی وعدہ خلافی کی وجہ سے لاحق ہو۔ اس کا مبیع کے ضمان میں ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ عبارت میں لفظ "فوراً" پر اعتراض فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت وکیل خریداری اور بحیثیت اصیل خریداری میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا جس میں وہ چیز بینک کے ضمان میں آئے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ واقعۃً اس لفظ "فوراً" سے اگر یہ شبہ پیدا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے، اور یہ لفظ غلط فہمی

پیدا کر سکتا ہے، اور بعض بینکوں میں ہمارے اعتراض کی وجہ سے یہ لفظ بدل بھی دیا گیا ہے، لیکن آپ نے دیکھا کہ وکیل خریداری کرنے کے بعد عقد مرابحہ کا ایجاب تحریری طور پر بینک کے پاس بھیجتا ہے، اور جب تک بینک کی طرف سے قبول نہ ہو جائے اس وقت تک وہ مبیع وکیل کے پاس بطور امانت رہتی ہیں، لہٰذا عملاً دوسری خریداری اتنی جلدی نہیں ہوتی کہ بیچ میں کوئی وقفہ نہ ہو۔ تاہم پھر بھی ایسے حالات میں "فوراً" کا مطلب یہی لیا جاتا ہے کہ اتنا وقت گزر سکتا ہے جو معاملے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہو۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ یہ ساری بحث آرڈر فارم کی اس عبارت پر تھی جو اعتراض میں نقل کی گئی تھی۔ بعض بینکوں میں اس عبارت کو مزید واضح کر دیا گیا ہے جس میں ایک طرف "فوراً" کے بجائے "معقول مدت میں" کے الفاظ ہیں، اور دوسری طرف صراحۃً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "حقیقی نقصان" کا مطلب صرف لاگت اور قیمت فروخت کا فرق ہے، جس میں فرصت ضائعہ شامل نہیں ہے۔

قبض امانت اور قبض ضمان

یہاں ایک اور بحث بھی چھیڑی گئی ہے، اور وہ یہ کہ فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ قبض امانت قبض ضمان کے لئے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے نیا قبضہ کرنا ضروری ہے۔ یہاں بینک کا گاہک جب وکیل کی حیثیت سے مبیع پر قبضہ کرتا ہے تو اس کا قبضہ قبض امانت ہوتا ہے، پھر جب وہ اسے بینک سے خرید لیتا ہے تو وہ قبضہ قبض ضمان ہوتا ہے، لہٰذا پہلے سے کیا ہوا قبضہ اس کے لئے کافی نہیں ہے۔ اس کے لئے نیا قبضہ ضروری ہے۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ بینکوں میں مرابحہ کے طریقے کو جائز قرار دیتے وقت یہ پہلو بھی علماء کرام کی نظر سے اوجھل نہیں رہا، بلکہ اس پہلو پر بھی تفصیل کے ساتھ غور ہوا ہے۔ اس موضوع پر ہندوستان کے ایک معروف عالم مولانا

مفتی نذیر بندوی صاحب مدظلہم نے، جو مشہور بزرگ حضرت مولانا محمد صدیق باندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ ہیں، اپنے ایک مقالے میں غیر سودی بینکوں کے مرابحہ پر بحث کرتے ہوئے جس طرح روشنی ڈالی ہے، بندے کی نظر میں وہ کافی وافی ہے اس لئے میں ذیل میں ان کا یہ پورا مضمون ان کے شکریے کے ساتھ بلفظہٖ نقل کرتا ہوں۔ وہ بینکوں میں ہونے والے مرابحہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تجدید قبضہ کی بحث

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدا اور مؤکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کرلیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بربناء وکالت مؤکل کی طرف سے ہوا — اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا مبیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لئے کافی ہوگا یا نہیں جو اب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہٖ ضمان بغیرہٖ — ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر شیٔ پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہٖ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شیٔ مغصوب پر، اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں، بہرحال سابق قبضہ جدید قبضہ کے

لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان متقدمہ ہے اور مغصوب شے بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

۲- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے، مثلاً شے مرہون پر راہن کا قبضہ، کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

۳- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے نئے) کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح و بسط کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

و جملة الكلام فيها أن يد المشتري قبل الشراء إما أن كانت يد ضمان وإما أن كانت يد أمانة، فأما إن كانت يد ضمان بنفسه وأما إن كانت يد ضمان لغيره... إلى أن قال... وإن كانت يد المشتري يد أمانة كيد الوديعة والعارية لا يصير قابضاً إلخ۔ (بدائع الصنائع ج/۵ ص ۲۴۸)

مذکورہ بالا تفصیل کے پیش نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان، اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لئے کافی نہ ہو جو اب بحیثیت مشتری ہوگا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم

اسلئے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود مبیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کر کے بحیثیت مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قبضہ وتسلیم کی حقیقت

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑ لے یا مبیع کو منتقل کر کے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تفسیر دوسرے ائمہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعي رحمه الله تعالى القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية وأما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل. (بدائع ج ۵/ ص ۲۴۴)

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف و عادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس

میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر سکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي هو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلّما للمبيع والمشتري قابضاً (بدائع ج/۵ ص ۲۴۴)

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقةً (بدائع ج/۵ ص ۱۴۸)

ولهذا كانت التخلية تسليما وقبضا فيما لا مثل له.

(بدائع ج/۵ ص ۲۴۴)

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیش نظر رکھا جائے جس کا حاصل بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے) جس کے قبضہ میں مبیع موجود ہے (مفروضہ صورت مسئولہ میں) اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے، اور ادارہ کو قدرت بھی حاصل ہوتی ہے، اگر ادارہ چاہے تو مبیع میں تصرف کرے اور وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اسلئے اس صورت میں ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا، کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گو مبیع حقیقۃً وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو بحیثیت مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور مبیع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہنا یہ ادارہ کے قبضہ کے منافی نہیں، بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے لیکن معاملہ ہو جانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے، مثلاً ذیل کے مسئلہ میں:

ولو اشتری من انسان كرا بعينه ودفع غرائره وأمره بأن يكيل فيها ففعل صار قابضا سواء كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد، فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره، وصار البائع وكيلا له وصارت يده يد المشترى، وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضا الخ۔ (بدائع ج ۵/ص ۲۴۳)

اسلئے مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ مبیع وکیل بالشراء کے پاس موجود ہے، لیکن تسلیم و تمکین کی وجہ سے حکما (نیا) قبضہ پایا گیا اسلئے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہئے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضہ امانت کو باوجود یکہ قبضہ ضمان کے لئے کافی نہیں سمجھا، لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثناء بھی فرمایا ہے جن میں حکما قبضہ (قدرت تصرف) پایا جاتا ہے۔

لا يكون قابضا إلا إذا ذهب المودع والمستعير إلى العين، وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها

فيصير : لأن قبضها بالتخلية (البحر الرائق ج ۲/ ص ۸۷، شامی ج ۳/ ص ۱۱۲)

لا يصير قابضا إلا أن يكون بحضرته أو يذهب إلى حيث يتمكن من قبضه بالتخلي . (بدائع الصنائع ج ۵/ ص ۲۳۸)

غالبا یہی وجہ ہے کہ حضرت تھانوی نے ثمن کے ادھار کے ساتھ بیع مرابحہ کا جواز تجدید قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضہ امانت ہے ملاحظہ ہو :

" عمرو نے زید کو ۵ روپے مال لانے کے واسطے دیئے ، دو تین روپے خریداری کی اجرت دی ۔ زید نے مال خرید کر اپنے گھر مکان یا دکان پر اتارا ، عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا عمرو نے مال منگوانے کے قبل شرط کرلی تھی کہ جس وقت تم ہمارا مال جوڑ دو گے تم کو اختیار ہوگا خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر لے جائیں اور تم کو نفع دیں عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو؟ زید نے کہا پانچ آنہ کے لئے بیچتا ہوں اور اتنے روپے کے منافع سے دوں گا

جواب : یہ بیع مرابحہ بتاجیل الثمن ہے اور بقیود مذکورہ سوال درست ہے ۔ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۲ ۔ سوال ۴۹)

خلاصہ کلام

یہ کہ صورت مسئولہ میں وکیل بالشراء کا اس مبیع کو موکل سے خرید لینے میں کوئی حرج نہیں اور چونکہ اس کا قبضہ قبضہ وکالت منجانب

موکل تھا اور ثانیاً اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدید قبضہ شرط ضرور ہے لیکن حکمی و معنوی طور سے قبضہ ثانیہ پایا جاتا ہے۔

اور جس طریقے سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے، اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ ماقبل کی بدائع کی عبارت میں گزرا، اسی طرح وکیل بالشراء کا مشتری بننا اور موکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقے سے وکالت و بیع و شراء بھی علی سبیل التعاقب بغیر کسی فصل و حقیقی تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو سکتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی وکالت اور بیع و شراء بغیر کسی فصل و تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم۔"

(جدید فقہی مباحث، بحث مرابحہ، مقالہ از مفتی محمد زید باندوی صاحب، ج: ۳، ص: ۲۸۳ تا ۲۸۸، طبع: ادارۃ القرآن)

واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی مجاہد الاسلام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہندوستان کی مجمع الفقہ الاسلامی کی طرف سے سن ۱۹۹۰ء میں غیر سودی بینکاری اور خاص طور پر مرابحہ پر بحث کرنے کے لئے ایک وسیع مذاکرہ منعقد کیا تھا، جس میں ہندوستان کے اطراف سے اہل فتویٰ علماء کی ایک بڑی تعداد نے شرکت کی تھی، اور بہت سے حضرات نے مرابحہ پر مقالے لکھے تھے، جن میں سے تقریباً ہر عالم نے مرابحہ مؤجلہ جائز قرار دے کر اسے غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے دلائل دیئے ہیں۔ ان مقالات میں بعض جزوی تفصیلات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن بہ حیثیت مجموعی اکثریت کا رجحان جواز ہی کی طرف رہا ہے۔ اور آخر میں مرابحہ کو غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے جواز پر اس اجتماع نے قرارداد منظور کی ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد زید باندوی صاحب مدظلہم کا یہ مقالہ بھی اسی مذاکرے میں پیش ہوا تھا۔

مرابحہ اور سودی قرض میں فرق

عام طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ مرابحہ مؤجلہ اور سودی قرض میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن دراصل تو یہ بات کچھ ایسی ہی ہے جیسے "انما البیع مثل الربوا" جس کے شان نزول میں اوپر یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ اس سے مراد وہی بیع تھی جس میں ادھار کی وجہ سے قیمت زیادہ کردی جاتی تھی، اس لئے اس کا اتنا ہی جواب کافی ہے جو قرآن کریم نے دیا ہے کہ: "احل اللہ البیع وحرم الربوا" لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرابحہ مؤجلہ جس طرح غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اس میں اور سودی قرض میں متعدد نمایاں فرق ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) سودی قرض میں بینک کو اس بات سے غرض نہیں ہوتی کہ قرض لینے والا اس قرض کو کہاں استعمال کرے گا، یہ قرض کسی بھی مقصد کے لئے لیا جاسکتا ہے، چنانچہ بسا اوقات یہ قرض اپنے واجب الادا دیون کی ادائیگی کے لئے، کبھی اپنے ملازمین کو تنخواہیں دینے کے لئے اور کبھی اپنی ذاتی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مرابحہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب بینک کے کلائنٹ کو واقعی کوئی چیز خریدنی ہو۔ لہٰذا مرابحہ نہ دیون کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوسکتا ہے، نہ تنخواہیں دینے کے لئے، نہ اور اخراجات کے لئے۔ یہ اسی صورت میں استعمال ہوسکتا ہے جب واقعی کوئی خریداری مقصود ہو۔

(۲) مرابحہ میں چونکہ یہ شرط ہے کہ جس چیز پر مرابحہ ہو رہا ہے، وہ بینک کے قبضے اور ضمان میں آئے۔ اس لئے یہ اسی وقت ممکن ہے جب خریدی جانے والی چیز ایسی ہو جس پر بینک کے قبضے کا واضح تصور ہوسکے، اور اس کا قبضہ وکیل کے قبضے سے ممتاز ہوسکتا ہو۔ جن چیزوں میں ایسا نہیں ہوسکتا، ان میں مرابحہ بھی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ ہمارے سامنے ایسی متعدد صورتیں آئیں جن میں قبضے کا ممتاز ہونا ممکن نہیں تھا،

وہاں مرابحہ کو منع کیا گیا۔ مثلاً بعض تجارتی اداروں کو جیٹ کی خریداری کے لئے تمویل کی ضرورت تھی، انہوں نے یہ تجویز دی کہ جیٹ پر مرابحہ کر لیا جائے، لیکن چونکہ قبضے اور ضمان کی شرائط پوری نہیں ہو سکتی تھیں، اس لئے یہ تجویز رد کر دی گئی۔ یہی صورت بجلی کی خریداری میں پیش آئی۔ اسی طرح غیر سودی بینکوں میں سونے چاندی میں بھی مرابحہ ممنوع ہے۔

(۳) مرابحہ میں چونکہ بینک کوئی چیز خرید کر بیچتا ہے، اس لئے وہ چیز پہلے اس کے ضمان میں آتی ہے، اور آگے بیچنے سے پہلے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان بینک کو اٹھانا پڑتا ہے، جبکہ سودی قرضوں میں بینک کو اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ اگرچہ عام طور سے بینک کے قبضے میں اس چیز کے رہنے کا دورانیہ بہت مختصر ہوتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ وقفہ کافی لمبا بھی ہو جاتا ہے، اور ایسی صورتیں عملاً پیش آئی ہیں کہ بینک کو اس چیز کی تباہی کا نقصان برداشت کرنا پڑا۔

(۴) سودی قرضوں میں اگر مقروض شخص وقت پر قرض ادا نہ کرے تو اس پر سود بڑھتے رہنے کی وجہ سے بینک کی آمدنی مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ غیر سودی بینکاری میں اگر مقروض تنگدستی کی وجہ سے بروقت ادائیگی نہ کر سکے تو اسے کوئی اضافی رقم دینی نہیں پڑتی۔ البتہ اگر مالدار ہونے کے باوجود وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اسے تاخیر کے مطابق رقم صدقہ کرنی پڑتی ہے، مگر اس سے بینک کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

(۵) سودی بینکوں میں ایک شخص سودی قرض لے کر جو ناجائز اور حرام کام کرنا چاہے، کر سکتا ہے، سودی بینک کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، لیکن غیر سودی بینکاری میں مرابحہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب خریدی جانے والی چیز شرعاً حلال ہو، چنانچہ ایسی چیزوں کی خرید و فروخت مرابحہ کے ذریعے ممکن نہیں ہے جن کو ملکیت میں لانا شرعاً حرام یا ناجائز ہے، مثلاً سینما، لاٹری کے ٹکٹ، سودی اداروں کے حصص، یا

میعادی قرضے واجب الوصول ہیں، اور دوسرے بینک کے پاس قلیل المیعاد قرضے ہیں، یہ دونوں اپنے قرضوں کا تبادلہ کرتے رہتے ہیں جسے swap کہا جاتا ہے، اور اس میں قرضوں کی رقموں میں تفاضل ہوتا ہے۔ مرابحہ میں اس قسم کا تبادلہ ممکن نہیں ہے۔

غرض اس قسم کے بہت سے فرق ہیں جو مرابحہ اور سودی قرض کو واضح طور پر ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر دنیا کے تمام بینک مرابحہ کو ٹھیک ٹھیک اختیار کرلیں تو اس سے بھی بینکاری کی دنیا میں انقلاب آ سکتا ہے۔

اجارہ

ایک اور طریقہ جو غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے اجارہ کا طریقہ ہے۔ یہ طریقہ بھی طویل المیعاد تمویل کے ذریعہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا استعمال تاجروں میں زیادہ کثرت سے ہوتا ہے۔ سودی نظام کے تحت کوئی شخص کار خریدنا چاہتا ہے اور اس کے پاس پوری رقم نہ ہو تو وہ بینک سے سودی قرض لے کر کار خریدتا ہے اور بینک اس سے قسطوار قرض مع سود وصول کرتا رہتا ہے یا پھر لیزنگ کا وہ طریقہ اختیار کرتا ہے جس میں بینک کار کا مالک ہونے کے باوجود ملکیت کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتا، یہاں تک کہ اگر کار تباہ بھی ہو جائے تو وہ مالک سے کرائے کے نام پر رقم وصول کرتا رہتا ہے۔

غیر سودی بینک اس کے بجائے کاریں خود خریدتے ہیں اور گاہک کو ایک طویل مدت، مثلاً تین سال سے پانچ سال تک کے لئے کرائے پر دے دیتے ہیں۔ کرایہ متعین کرتے وقت وہ اس بات کو مد نظر رکھتے ہیں کہ تین سال کی مدت میں قیمت کی رقم بمع نفع کے ساتھ وصول ہو جائے۔ اس کے بعد وہ کار اس گاہک کو معمولی قیمت پر بیچ دیتے ہیں یا بلا قیمت دے دیتے ہیں۔

اس طریقہ کار کی جائز صورت چند شرائط کے ساتھ دی گئی ہے:

(۱) لیکن اجارہ میں جو کار کرائے پر دی جاتی ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران کار کے مالک کی حیثیت سے اس کی ملکیت کی پوری ذمہ داری بینک کی ہوگی، اگر وہ گاہک کی کسی غلطی یا تعدی کے بغیر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔

جہاں تک اس طریق کار کے حیلہ ہونے کا تعلق ہے، درحقیقت اس میں حیلے کا پہلو یہ ضرور ہے کہ اجارے کی اجرت مقرر کرتے وقت یہ بات مد نظر رکھی گئی ہے کہ اجارے کی مدت میں کرائے کے ذریعے مؤجر کو اتنی رقم مل جائے جس سے اس کی لاگت بھی نکل آئے، اور اس پر اسے نفع بھی مل جائے، اور جب ایسا ہو جائے تو وہ گاڑی مستاجر کو بیچ دے، یا ہبہ کر دے۔ لیکن جیسا کہ حیلے کی بحث میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے، ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا۔ حیلے کے لئے جو عقد کیا گیا ہے، اگر وہ اپنی تمام شرائط پوری کرتا ہو تو ایسا حیلہ اس تیسری قسم میں داخل ہوتا ہے جس کو فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا شرائط پر عمل کیا جائے تو اس اجارہ میں سودی قرض کے برعکس بینک کو ایک بڑا خطرہ مول لینا پڑتا ہے جو اسے سود سے بالکل ممتاز کر دیتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ سودی بینکوں سے سود پر قرض لیتے ہیں، انہیں ہر حال میں قرض مع سود واپس کرنا ہوتا ہے، چاہے گاڑی خریدنے کے فوراً ہی تباہ ہو جائے۔ لیکن اجارہ میں یہ گاڑی تین چار سال تک بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر وہ تین چار سال کی مدت میں کسی بھی وقت تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ غیر سودی بینک تکافل کے تحت اس نقصان سے بقدر امکان تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا تحفظ ہر مالک حاصل کر سکتا ہے، اس سے اس کے ضمان کی نفی نہیں ہوتی، اور تکافل کے ذریعے ہر نقصان کی پوری تلافی ہو بھی نہیں سکتی، اور بعض اوقات تکافل کے ادارے ناکام بھی ہو جاتے ہیں، ان ساری صورتوں میں نقصان بینک ہی کو اٹھانا پڑتا ہے۔

صفقة فی صفقة کی شرعی حیثیت

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ یہ بات طے ہوتی ہے کہ کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد گاڑی مستاجر کو بیچ یا ہبہ کے ذریعے دیدی جائے گی، اس لئے یہ

"صفقة في صفقة" ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ یہی اعتراض شرکت متناقصہ پر بھی کیا گیا ہے، اس لئے یہاں اس مسئلے پر اصولی گفتگو کرلینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یہ اعتراض کچھ ایسے انداز سے کیا گیا ہے جیسے جن حضرات نے اجارہ اور شرکت متناقصہ پر بحث کی ہے، انہوں نے کبھی اس پہلو پر غور ہی نہیں کیا، حالانکہ خود میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے جس سے ان اعتراضات میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا۔ صورت حال یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے دو باتوں کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی عقد کرتے وقت صلب عقد میں کوئی شرط لگادی جائے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں تو کوئی شرط نہ ہو، لیکن عقد سے ہٹ کر کوئی وعدہ کرلیا جائے۔ ذیل میں دونوں صورتوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل ذکر کی جاتی ہے:

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی صلب عقد میں کوئی شرط لگانا، اس کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے مختلف مذاہب بندے نے تکملہ فتح الملہم (صفحہ:۴۹۳، ج:۱ باب بيع البعير واستثناء ركوبه) میں تفصیل سے بیان کردیئے ہیں۔ یہاں میں صرف حنفیہ کا مذہب ذکر کرتا ہوں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام حالات میں عقد کے ساتھ کوئی شرط لگانے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، البتہ تین قسم کی شرطیں ہیں جو جائز ہیں، اور عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ ایک وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو، دوسرے وہ جو عقد کے ملائم ہو، جیسے رہن رکھنے یا کفالت یا حوالہ کی شرط، اور تیسرے وہ شرط جس پر عرف اور تعامل ہوگیا ہو۔

بیع بالوفاء

البتہ بعض فقہاء حنفیہ نے کچھ خاص صورتوں میں شرط کو جائز بھی کہا ہے،

جیسے بیع بالوفاء میں وفاء کی شرط اگر صلب عقد میں ہو تو اس کو بھی بعض فقہاء حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلعی سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہوجائے گی، اور مشتری کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب بھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اس مبیع کو آگے بیچنا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلعیؒ نے اسی قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلعیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"وقيل: بيع يفيد الانتفاع به. وفي إقالة شرح المجمع عن النهاية: وعليه الفتوى."

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"قوله: "وقيل بيع يفيد الانتفاع به." هذا محتمل لأحد قولين: الأول أنه بيع صحيح مفيد لبعض أحكامه من حل الانتفاع به إلا أنه لايملك بيعه. قال الزيلعي في الإكراه: وعليه الفتوى. الثاني: القول الجامع لبعض المحققين أنه فاسد في حق بعض الأحكام حتى ملك كل منهما الفسخ، صحيح في حق بعض الأحكام، كحل الأنزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض حتى لم يملك المشتري بيعه من آخر، ولا رهنه، وسقط الدين بهلاكه، فهو مركب من العقود الثلاثة كالزرافة فيها صفة البعير والبقر والنمر، جوز لحاجة الناس إليه بشرط سلامة البدلين لصاحبهما. قال في البحر:

وینبغي ألا یعدل في الإفتاء عن القول الجامع. وفي النهر: والعمل في دیارنا علی ما رجحه الزیلعي۔"

(رد المحتار ج:۵ ص:۲۷۷)

شاید یہ جواز کا قول اس بنیاد پر ہے کہ یہ شرط متعارف ہوگئی ہے۔ البتہ اکثر فقہاء حنفیہ نے اس صورت کو تو جائز قرار نہیں دیا کہ وفاء کی شرط صلب عقد میں لگائی جائے، اور ایسی صورت میں اُسے تمام احکام میں رہن قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے امام ابوالحسن ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے، لیکن اگر عقدِ بیع شرط سے خالی ہو، لیکن وفاء کی شرط عقد سے الگ ایک وعدے کے طور پر ذکر کی جائے تو اُسے درست قرار دیا ہے، اور ایسی صورت میں وعدے کو بھی لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ پیچھے وعدے کی بحث میں گذر چکا ہے۔ اور اس کے بارے میں محیط میں فرمایا گیا ہے کہ:

"وبعض مشایخ سمرقند قالوا: إذا لم یکن الوفاء مشروطاً في البیع یجعل هذا بیعاً صحیحاً في حق المشتري حتی یحل له الانتفاع بالمشتري کما یحل له الانتفاع بسائر أملاکه، ویجعل رهناً في حق البائع حتی لا یتمکن المشتري من بیعه، وإذا مات لا یورث عنه، وإذا جاء البائع بالمال یؤمر المشتري بأخذ المال ورد المبیع علیه، ویجوز أن یکون للعقد الواحد حکمان وقد مر نظیر هذا في السلم، وإنما فعلنا هکذا لحاجة الناس بعضهم إلی أموال البعض مع صیانتهم عن الوقوع في الربا۔" (المحیط البرهاني کتاب البیوع، الفصل ۲۵ ج ۱۰ ص ۲۹۹ ط: إدارة القرآن)

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

"اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء أو البيع الجائز. قال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع والقاضي الإمام أبو الحسن علي السغدي: حكمه حكم الرهن. والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما إن كان بلفظ البيع لا يكون رهنا، ثم ينظر إن ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع، وإن لم يذكرا ذلك في البيع وتلفظا بلفظة البيع بشرط الوفاء، أو تلفظا بالبيع الجائز، وعندهم هذا البيع عبارة عن عقد غير لازم فكذلك. وإن ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لأن المواعدة قد تكون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس."

(الفتاوی الخانیة علی هامش الهندیة ج۲ ص ۱۴۳، ۱۴۵)

اور جامع الفصولین میں ہے:

"شرطا شرطا فاسدا قبل العقد، ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا. (فتف)

بعض مشايخ زماننا قالوا: الشرط لو لم يكن في العقد جعلناه بيعا صحيحا في حق المشتري حتى ينتفع بالمبيع كسائر أملاكه، وجعلناه رهنا في حق البائع حتى لم يجز بيع المبيع، ويجبر المشتري على قبول الثمن ورد المبيع على بائعه، لأن هذا البيع مركب منهما كهبة بشرط عوض رهنة في الحرمة وكثير من

الأحكام، يكون له حكمان وإنما جعلناه كذلك لحاجة الناس إليه حذرا عن الربي خصوصا في ديارنا فإنهم يبلخ اعتادوا في هذا الباب الدين والإجارة الطويلة ولم يمكنهم في الكرم، والإجارة في الكرم لاتصح لما عرف، وبيخاري اعتادوا الإجارة الطويلة ولم يمكنهم ذلك إلا بعد شراء الأشجار وهذا الشراء عقد وفاء فاضطروا إلى ما قلناه وما ضاق على الناس اتسع حكمه."

پھر بعض فقہاء کرام نے اس بات کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ وفاء کا وعدہ چاہے بیع سے پہلے ہو، یا بیع کے بعد ہو، اُسے صلب عقد میں شرط لگانا نہیں سمجھا جائے گا، اور اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ جامع الفصولین ہی میں فرمایا گیا ہے کہ:

"ولو تواضعا قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط جاز البيع عند ح رحمه الله إلا إذا تصادقا أنهما تبايعا على ذلك المواضعة، وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع ثم عقدا بلا شرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة للمواضعة السابقة" (جامع الفصولين، الفصل ۱۸، في بيع الوفاء ج ۱ ص ۲۳۴ اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن)

اور جامع الفصولین میں اس مسئلے کو صرف بیع بالوفاء کے معاملے تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے ایک عام حکم کے طور پر اس طرح ذکر فرمایا ہے:

"شرطا شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارنا" (ایضاً ص ۲۳۴)

علامہ شامیؒ نے بھی جامع الفصولین کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پہلے وعدہ کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو جانی چاہئے، کیونکہ انہوں نے بیع کو اسی بنیاد پر مبنی کیا ہے، لیکن علامہ خالد اتاسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کو ان الفاظ میں رد کیا ہے:

"يبقى ما إذا ذكر الشرط قبل العقد ثم عقد خاليا عن الشرط، وقد ذكره في الثامن عشر من جامع الفصولين حيث قال: شرطا شرطا فاسدا قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد، ويبطل لو تقارن اهـ لكن قال الفاضل ابن عابدين في رد المحتار: قلت: وينبغي الفساد لو اتفقا على بناء العقد عليه كما صرحوا به في بيع الهزل كما سيأتي آخر البيوع اهـ أقول: هذا بحث مصادم للمنقول كما علمت، وقياسه على بيع الهزل قياس مع الفارق، فإن الهزل كما في المنار هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له، ولا ما يصلح له اللفظ استعارة، ونظيره بيع التلجئة، وهو كما في الدر المختار أن يظهرا عقدا وهما لا يريدانه، وهو ليس ببيع في الحقيقة، فإذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد اعترفا بأنهما لم يريدا إنشاء بيع أصلا، وأين هذا من مسئلتنا؟! ومن راجع كلام هذا الفاضل قبيل كتاب الكفالة عند الكلام على بيع التلجئة من الدر المختار يظهر له الفرق بأجلى مما ذكرناه، وعلى كل حال فاتباع المنقول أسلم، والله أعلم." (شرح المجلة للأتاسي ج ۲ ص ۱۹)

اور حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جامع الفصولین میں بھی پچھلے وعدے کو غیر مفسد اس صورت میں فرمایا ہے جب وہ بیع کرتے وقت یہ تصادق نہ کریں کہ بیع اس سابقہ وعدے کی بنیاد پر ہو رہی ہے، لیکن اگر بیع کے عقد کے وقت انہوں نے اس قسم کی کوئی بات کہہ دی کہ اس بیع کو اس سابق وعدے پر مبنی کیا جا رہا ہے تو اس صورت میں صاحب جامع الفصولین نے بھی بیع کو جائز نہیں کہا، جیسا کہ اوپر کی عبارت میں ان کے الفاظ: "ولو تواضعا قبل البیع ثم تبایعا بلا ذکر شرط جاز البیع عند ح رحمہ اللہ إلا إذا تصادقا أنہما تبایعا علی ذلک المواضعۃ" سے ظاہر ہے۔ علامہ ابن عابدین کو اعتراض اس صورت پر تھا جب وہ بیع کی بناء اس وعدے پر کریں، اس صورت میں وہ اسے فاسد قرار دینا چاہتے تھے، اور اس صورت کو جامع الفصولین میں بھی جواز سے مستثنیٰ کرکے فاسد کہا ہے۔ لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ اسی وقت ہے جب بیع کے وقت وہ اس بات کا ذکر کریں کہ یہ بیع اس وعدے پر مبنی ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ بیع بالشرط بن گئی ہے جو ناجائز ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر بیع شرط سے خالی ہو، لیکن بیع سے پہلے وفاء کا وعدہ کر لیا گیا ہو تو وہ مفسد عقد نہیں ہوتا۔ اور حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اس وعدے کو حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اور حاجت اس کے بغیر مندفع نہیں ہوتی کہ وعدہ سابقہ کو مفسد قرار نہ دیا جائے۔ ذیل میں حضرت کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے:

سوال: فتاویٰ قاضی خان ج ۲ ص ۱۶۵ مطبوعہ نولکشور میں ہے: "واختلفوا في بیع الوفاء أو البیع الجائز — إلی أن قال — وإن ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجہ المواعدۃ جاز البیع ویلزمہ الوفاء بالوعد لأن

المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس. الخ اس عبارت کا مطلب کیا ہے، آیا یہ بھی جائز ہے کہ بائع مشتری سے کہہ دے کہ تم بیع تو ہمارے ساتھ بلا شرط کر دو، مگر ہم تم سے وعدہ کرتے ہیں کہ اتنی مدت میں اگر تم چاہو گے تو ہم تمہاری شے اسی قیمت میں واپس کر دیں گے، یا اس قدر نفع کے ساتھ تمہارے ہاتھ بیچ ڈالیں گے، اس پر بائع رضا مند ہو جاوے، اور کہہ دے کہ میں نے بلا شرط تمہارے ہاتھ فلاں شے اتنی قیمت میں بیچی، مشتری قبول کرے۔ اور وعدہ کی پختگی کے لئے دستاویز لکھ دے یا صرف یہی جائز ہے کہ بیع بلا شرط بلا کسی قرار داد کے ہو، اور بعد البیع مشتری بائع کی درخواست پر یا بلا درخواست واپس کر دینے کا وعدہ کرے، صرف دوسری صورت کے جواز سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی، کیونکہ اول تو بائع کا واپسی کی درخواست کرنا ہی مستبعد ہے، جبکہ وہ بلا توقع واپسی کے بیچ کر چکا ہے، دوسرے مشتری کا ایسے درخواست کو مان لینا یا اپنی طرف سے وعدہ میں پیش قدمی کرنا اور بھی مستبعد ہے، اس سے حاجت ناس مندفع نہیں ہوتی۔

الجواب: آپ کا شبہ صحیح ہے، واقعی بدون اس کے کہ عقد سے قبل یا عقد کے ساتھ شرط وفاء کا ذکر کیا جاوے، حاجت مندفع نہیں ہوتی، اور ان دونوں صورتوں میں اصل مذہب فساد عقد ہے، كما في الدر المختار: إن ذكر الفسخ فيه أو قبله أو زعماه غير لازم كان بيعا فاسدا ولو بعده على وجه الميعاد جاز ولزم الوفاء به الخ اور بعض کے نزدیک عقد

سے قبل ذکر کی ہوئی شرط کا اعتبار ہی نہیں اور عقد فاسد نہ ہوگا، لیکن وہ بیع بشرط الوفاء نہ ہوگی، کما فی الدر المختار لو تواضعا علی الوفاء قبل العقد ثم عقدا خالیا عن شرط الوفاء فالعقد جائز ولا عبرۃ للمواضعۃ ج ۴ ص ۱۸۱۔

لیکن کثیر من المتاخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورۃ الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقدہ وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنہ صرح فی الخلاصۃ والفیض والتتارخانیۃ وغیرھا بأنہ یکون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷، فقط

۱۷ رمضان ۱۳۴۳ھ

سوال: پہلے سوال کے ضمن میں ارشاد ہوا ہے "لیکن کثیر من المتاخرین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورۃ الناس، وفی رد المحتار وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقدہ وعقدا البیع خالیا عن الشرط" فأجاب بأنہ صرح فی الخلاصۃ والفیض والتتارخانیۃ وغیرھا بأنہ یکون علی ما تواضعا، ج ۴ ص ۱۸۷ انتہی، اس میں دریافت طلب یہ امر ہے کہ خیر رملی کے جواب سے جہاں تک میں سمجھتا ہوں نہ تو اس بیع کا جواز ہی معلوم ہوتا ہے اور نہ عدم جواز ہی کیونکہ یکون علی ما تواضعا سے صرف اس قدر ظاہر ہوا کہ مواضعت مشروطہ غیر معتبر نہیں ہوتی کما زعمہ البعض بلکہ معتبر

ہوگی، اور عقد صورۃً مطلق عن الشرط ہوگا، معنیً مقید ہے، مگر یہ نہ ظاہر ہوا کہ یہ عقد جو صورۃً مطلق عن الشرط، معنیً مقید بالشرط ہے بناءً علی اصل المذہب فاسد ہے یا للضرورۃ الناس جائز، اسکی حالت میں اس کے نقل کرنے سے جو مقصود ہے وہ معلوم نہ ہوا۔

الجواب: واقعی یہ عبارت جواز عقد سے ساکت ہے، مقصود زیادہ اس کے نقل کرنے سے شرط کے معتبر ہونے پر استدلال ہے، بمقابلہ زعم بعض کے، اور جواز عقلی کی دلیل لضرورۃ الناس ہے، اور نقلی دلیل اس کی دوسری روایات فقہیہ ہیں جن کی طرف لضرورۃ الناس میں اشارہ ہوگیا، مثلاً درمختار میں ہے: فیھا القول السادس فی بیع الوفاء انه صحیح لحاجة الناس فرارا من الربوا، وقالوا: ماضاق علی الناس أمر إلا اتسع حکمه. فی رد المحتار: قوله: "فیھا" أی فی البزازیة، وھو من کلام الأشباہ۔ ج ۴ ص ۲۸۹۔"

(امداد الفتاویٰ، کتاب البیوع، سوال ۱۳۵، ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۰۹)

واقعہ یہ ہے کہ فتاویٰ خیریہ کی عبارت اگرچہ صریح نہیں، اور اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ "علی ما تواضعا" کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان کی سابقہ مفاہمت عقد کو فاسد نہیں کرے گی، لیکن عقد سے خارج ایک وعدے کی حیثیت میں معتبر ہوگی، لیکن اس کتاب کی عبارتوں کو سیاق و سباق کے ساتھ دیکھنے سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "علی ما تواضعا" کا مطلب یہ ہے کہ وعدہ سابقہ کو مشروط فی البیع سمجھا جائے گا، اور بیع فاسد ہوگی، لیکن جامع الفصولین کی عبارت اس پر صریح ہے کہ عقد صحیح ہوگا اور اسے اس وقت تک مشروط نہیں سمجھا جائے گا جب تک عقد کرتے وقت وہ صراحت نہ کریں کہ یہ عقد وعدہ سابقہ پر مبنی ہے۔ خلاصہ یہ ہے

المشتري من الإجارة، فإن ذلك يستلزم أن يرتفع البيع تلقائيا، لأنه كان مشروطاً بالإجارة، وعند فوات الشرط يفوت المشروط.

فالعقد إذا شرط معه عقد آخر، وكان ذلك في معنى تعليق العقد الأول على العقد الثاني، صار كأنه قال: إن آجرتني الدار الفلانية بكذا، فداري بيع عليك بكذا، وهذا مما لا يجيزه أحد، لأن البيع لا يقبل التعليق.

وهذا بخلاف ما لو ذكرا ذلك على سبيل المواعدة في أول الأمر، ثم عقدا البيع مطلقاً عن شرط، فإن البيع ينعقد من غير تعليق بيعا باتاً، ولا يتوقف تمامه على عقد الإجارة. فلو امتنع المشتري من الإيجار بعد ذلك، فإنه لا يؤثر على هذا البيع البات شيئاً، فيبقى البيع تاماً على حاله. وغاية الأمر أن يجبر المشتري على الوفاء بوعده على القول بلزوم الوعد، لأنه أدخل البائع في البيع بوعده، فيلزم عليه أن يفي بذلك الوعد قضاء عند من يقول بذلك. وهذا شيء لا أثر له على البيع البات الذي حصل بدون أي شرط، فإنه يبقى تاماً، ولو لم يف المشتري بوعده.

وبهذا تبين أن البيع إذا اشترط فيه العقد الآخر يبقى متردداً بين التمام والفسخ، وإن هذا التردد يورث فيه الفساد، بخلاف البيع المطلق الذي سبقه الوعد بالشيء، فإنه لا تردد في تمام البيع، فإنه يتم في كل

حال، وغاية الأمر أن يكون الوعد السابق لازماً على المشتري على قول من يقول بلزوم الوعد"

(بحوث في قضايا فقهية معاصرة ج ١ ص ٢٥٥، ٢٥٦)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی بیع کے صلب عقد میں کوئی شرط نہ لگائی جائے، لیکن عقد سے پہلے یا بعد میں اس کا ذکر وعدے کے طور پر کرلیا جائے تو اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی، نہ اس سے "صفقة في صفقة" لازم آتا ہے، اور کبھی اس وعدے کو حاجت کی بنا پر لازم بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ پیچھے (حیلوں کی شرعی حیثیت کے عنوان کے آخر میں) ہم ایک کوآپریٹو سوسائٹی کے سلسلے میں حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا، اور "سفر فنڈ" کے سلسلے میں حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ ذکر کرچکے ہیں جن میں بیع اور قرض کے معاہدے الگ الگ ہیں، اور انہوں نے اسے "صفقة في صفقة" قرار نہیں دیا۔ ان کے فتویٰ کا یہ حصہ بطور خاص یہاں قابل توجہ ہے:

"جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ مجبور ہے، جب دو معاملے ہوں ایک قرض کا جس کا تعلق روپے والوں سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاشتکاروں سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانوی نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانیہ ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔

(الجواب) اس میں آڑھت مرکب ہے دو معاملوں سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے، دوسرا اجارہ جو قرض پر لکھنے اور روانہ کرنے پر بنام کمیشن کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے اور چونکہ اس میں

ابتلائے عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب
ہے۔ فقط ۹ شوال ۱۳۴۲ھ

اگر صفقہ فی صفقہ کا اشکال ہو تو منی آرڈر میں بھی ہے کہ
فیس سے روپیہ لیتے ہیں دو معاملے ہیں۔ ایک رقم بالعوض
قرض بالمثل، اس کا تعلق روپیہ سے ہے اور شرعاً یہ معاملہ جائز
محض ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق فیس سے ہے
معاملہ تامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس
مجموعہ بھی درست ہے۔

رہی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے سو بعض کی اپنی اصلی
مالیت کے اعتبار سے تو کم قیمت ہو مگر کسی صفت زائدہ کی وجہ
سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں
کے ہوتے ہیں۔ خود انکی مالیت کے کچھ نہیں مگر ان کے ذریعہ عدالتی
کارروائی کی جاتی ہے اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ
فارم چاہے کتنی ہی کم قیمت کی ہو مگر اس کے ذریعہ قرض دینے کا
موقع سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی
اشکال نہیں۔

حضرت تھانوی نے منی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ ابتلاء عام
بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ پہلی صحت کی وجہ سے جائز فرما
چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ ابتلاء عام
حرام کو حلال کرنے میں موثر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ
ابتلاء عام درجہ علت میں نہیں بلکہ وقتی مصلحت میں ہے۔ اصل

صورت یہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔"

(فتاویٰ محمودیہ ج ۱۶ ص ۳۳۳ تا ۳۳۴ طبع قدیم)

اجارہ کا جو طریقہ غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا گیا ہے، اس میں بھی دو معاملے الگ الگ ہیں، ایک اجارہ کا اور ایک اجارے کے اختتام پر بیع کا یا ہبہ کا۔ اب بعض اداروں میں تو معاہدہ صرف اجارہ کا ہوتا ہے، اور اس وقت بیع یا ہبہ کا کوئی وعدہ بھی نہیں ہوتا، لیکن عملاً اجارے کے اختتام پر گاڑی مستاجر کو معمولی قیمت پر بیچ دی جاتی ہے، یا ہبہ کردی جاتی ہے، اور بعض اداروں میں عقد اجارہ مکمل ہونے کے بعد موجر کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ وہ اجارے کے اختتام پر گاڑی مستاجر کو بیچ دے گا یا ہبہ کردے گا۔ جب تک آخر میں بیع یا ہبہ نہ ہو، اس وقت تک عین موجرہ پر تمام احکام اجارہ ہی کے جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ عین موجرہ اس پورے عرصے میں بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک ہی کا سمجھا جائیگا، البتہ جب اجارے کے اختتام پر وعدے کو پورا کیا جائے تو بیع یا ہبہ اپنے تمام لوازم کے ساتھ متحقق ہوتا ہے۔ اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ پورا نہ کرے تو اس سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ واعد کو یا وعدہ پورا کرنا پڑے گا، یا موعود لہ کا حقیقی نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں "صفقة في صفقة" کی ممنوع صورت پیدا نہیں ہوتی۔ جیسا کہ بیع بالوفاء بھی جامع الفصولین کے مطابق، کوآپریٹو سوسائٹی میں کفایت المفتی کے فتوے کے مطابق، مسلم فنڈ میں حضرت مفتی محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کے مطابق اور منی آرڈر میں حضرت تھانویؒ کے فتوے کے مطابق وعدہ منفصل عن العقد کو "صفقة في صفقة" میں داخل نہیں سمجھا گیا۔

پھر بھی صفقة في صفقة کا اعتراض کرنے والے حضرات کو ٹھنڈے دل سے چند باتوں پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں:

کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" کے صفحہ ۲۹۱ پر سودی بینکوں میں بھی "ذیلی

ی" کھلوانے کی اجازت دی گئی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سودی بینکوں میں غالب اکثریت سودی ایل سی کی ہوتی ہے، ایل سی کا معاہدہ درحقیقت بیک وقت وکالہ بأجر اور کفالہ کا معاہدہ ہے، یعنی اس میں وکالہ بأجر (جو درحقیقت شخصی قانونی کا اجارہ ہے) کے ساتھ ہی کفالت بھی ہوتی ہے۔ کیا یہ صفقة فی صفقة نہیں ہے؟ یہ درست ہے کہ مذکورہ کتاب میں ایل سی کھلوانے کی اجازت دیتے ہوئے "بوقت مجبوری" اور "ناجائز سمجھتے ہوئے" کی قید بھی لگائی گئی ہے، اور آخر میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان مراحل میں پیش آمدہ ناجائز امور کا وبال ان قوانین بنانے والوں پر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر قانون بنانا آپ کے ہاتھ میں ہو اور ایل سی کھلوانے کی ضرورت بھی آپ کے نزدیک مسلّم ہے تو آپ ایل سی کھولنے کے لئے کیا قانون بنائیں گے جس میں وکالت اور کفالہ کو ایک عقد میں جمع کرنے کی خرابی لازم نہ آئے؟

اجارے میں مرمت کی شرط

اوپر ہم عرض کر آئے ہیں کہ سودی لیزنگ کے برخلاف غیر سودی اداروں میں اجارہ کے طریقے کو جائز قرار دینے کے لئے شرعاً یہ ضروری ہے کہ مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی گاہک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہوجائے تو نقصان بینک کا ہو۔ نیز گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔ البتہ چونکہ گاڑی ایک طویل مدت مثلاً تین سال کے لئے کرائے پر دی جاتی ہے، اس لئے جن معمولی کاموں کا تعلق گاڑی کے استعمال سے ہے، مثلاً پٹرول ڈالنا، سروس کرانا، ٹیوننگ کرانا، پہیے بدلنا، بیٹری تبدیل کرنا، یہ کام مستاجر کے ذمے قرار دیئے جاتے ہیں۔ اجارہ کے مذکورہ بالا طریقے پر ایک اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ

اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چونکہ مستاجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معاملہ ناجائز ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ گاڑی کی سروس وغیرہ اور معمولی کی مرمت بھی شرعاً موجر کے ذمے ہونی چاہئے، اور اسے مستاجر کے ذمے ڈالنا شرط فاسد ہے، اور ناجائز ہے۔

حالانکہ اس اعتراض کو مدلل کرنے کے لئے فقہاء کی جو عبارتیں ذکر فرمائی گئی ہیں، انہی پر اگر ٹھنڈے دل سے غور فرمالیا جائے تو یہ اعتراض خود بخود دور ہو جاتا ہے۔ فقہاء کرام نے اس بارے میں اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ موجر مستاجر پر کسی ایسے عمل کی شرط عائد نہیں کرسکتا جس کا اثر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی معتد بہ طور پر باقی رہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارے میں ایسی شرط عائد کر رہا ہے جس کا فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد وہ خود اٹھائے گا، مثلاً کوئی شخص زمین دیتے وقت یہ شرط عائد کرے کہ اس میں کوئی ایسی عمارت یا چاردیواری بنادو، جو بعد میں بھی باقی رہے۔ زمین کے اجارے میں یہ بھی فرمایا ہے کہ موجر مستاجر پر یہ شرط بھی عائد نہیں کرسکتا کہ وہ زمین میں ہل چلائے، یا نہر بنائے لیکن ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اگر اجارہ طویل مدت کے لئے ہے، اور زمین میں ہل چلانے یا نالیاں بنانے کی شرط عائد کی گئی تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ اجارے کے طویل مدت تک جاری رہنے کی وجہ سے ان کاموں کا کوئی معتد بہ فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد موجر کو نہیں پہنچے گا، معتد بہ اس لئے کہا کہ اگر طویل مدت کے اجارے میں نالیاں بنانے کی شرط مستاجر پر عائد کی گئی تو اس کا زیادہ فائدہ تو مستاجر خود اٹھائے گا، البتہ اجارہ ختم ہونے کے بعد جب زمین موجر واپس کرے گا تو اس وقت بھی ان نالیوں کے کچھ اثرات باقی رہ سکتے ہیں، لیکن وہ ایسا معتد بہ فائدہ نہیں ہوگا جس کی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔ مندرجہ ذیل فقہی عبارتیں اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں:

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں ہے:

''(وإن شرط أن يثنيها أو يكري أنهارها أو يسرقنها أو يزرعها بزراعة أرض أخرى لا كإجارة السكنى بالسكنى) لأن أثر الثنية وكري الأنهار والسرقنة يبقى بعد انقضاء مدة الإجارة فيكون فيه نفع صاحب الأرض وهو شرط لا يقتضيه العقد فيفسد كالبيع، ولأن مؤجر الأرض يصير مستأجرا منافع الأجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقة في صفقة وهو مفسد أيضا لكونه منهيا عنه حتى لو كان بحيث لا يبقى لفعله أثر بعد المدة بأن كانت المدة طويلة أو كان الريع لا يحصل إلا به لا يفسد اشتراطه، لأنه مما يقتضيه العقد؛ لأن من الأراضي ما لا يخرج الريع إلا بالكراب مرارا وبالسرقنة، وقد يحتاج إلى كري الجداول ولا يبقى أثره إلى القابل عادة. بخلاف كري الأنهار؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة. وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال كرى الأنهار؛ لأن مطلقه يتناول الأنهار العظام دون الجداول واستئجار الأرض ليزرعها بأرض أخرى ليزرعها الآخر يكون بيع الشيء بجنسه نسيئة وهو حرام لما عرف في موضعه وكذا السكنى بالسكنى أو الركوب بالركوب إلى غير ذلك من المنافع۔'' (باب الإجارة الفاسدة ج ۹ ص ۱۳۱ ط سعید)

اور اس کے حاشیہ میں ہے:

''(قوله بشرط أن يثنيها) في القاموس ثناه تثنية جعله

اثنين اھ وھو علی حذف مضاف أی یثنی حرثہا. وفی المنح إن كان المراد أن یردھا مكروبة فلا شک فی فسادہ، وإلا فإن كانت الأرض لا تخرج الریع إلا بالكراب مرتین لا یفسد، وإن ما تخرج بدونہ، فإن كان أثرہ یبقی بعد انتہاء العقد یفسد ؛ لأن فیہ منفعة لرب الأرض وإلا فلا اھ ملخصا، وذكر فی التتارخانیة عن شیخ الإسلام ما حاصلہ أن الفساد فیما إذا شرط ردھا مكروبة بكراب یكون فی مدة الإجارة. أما إذا قال: علی أن تكربہا بعد مضی المدة أو أطلق، صح وانصرف إلی الكراب بعدہ. قال : وفی الصغری واستفدنا ھذا التفصیل من جہتہ وبہ یفتی اھ.

قلت : ووجہہ أن الكراب یكون حینئذ من الأجرة تامل.

(قولہ أی یحرثہا) فالحرث ھو الكرب وھو إثارة الأرض للزراعة كالكراب، قاموس. (قولہ أو یكری) من باب رمی أی یحفر. (قولہ العظام) ؛ لأن أثرہ یبقی إلی القابل عادة، بخلاف الجداول أی الصغار فلا تفسد بشرط كریہا، ھو الصحیح ابن كمال. (قولہ أو یسرقنہا) أی یصلح فیہا السرقین وھو الزبل لتہیج المزروع ط. (قولہ غیر نہبتی) بأن كانت المدة طویلة لم تفسد ؛ لأنہ تنفع المستاجر فقط.[1] (رد المحتار، باب

[1] الإجارة الفاسدة ج ۹ ص ٥٦، ... ط: ایچ ایم سعید)

دینا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستاجر پر شرط لگانا بھی جائز ہو جائے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معروف ہوگئی کہ کھانا مستاجر ہی کھلائے گا تو وہ مشروط کے حکم میں ہوگی، لہٰذا جب اُسے تعامل نے جائز قرار دیدیا تو چاہے وہ شرط صرف معروف ہو یا ملفوظ بھی ہو، دونوں صورتوں میں فقیہ ابواللیث نے اُسے جائز قرار دیا ہے، اور اُن کی تعلیل سے واضح ہوتا ہے کہ اگر جانور میں بھی یہ عرف ہو جائے کہ چارہ مستاجر کے ذمے ہو تو وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ پھر جب تک ایسا عرف نہ ہو چارہ مستاجر کے ذمے کرنے کے کچھ حیلے بھی لکھے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے:

"في الظهيرية: استأجر عبدا أو دابة على أن يكون علفها على المستاجر، ذكر في الكتاب أنه لايجوز. وقال الفقيه أبو الليث: في الدابة نأخذ بقول المتقدمين، أما في زماننا فالعبد يأكل من مال المستاجر عادة. قال الحموي: أي فيصح اشتراطه، واعترضه ط بقوله: فرق بين الأكل من مال المستاجر بلا شرط، ومنه بشرطه اهـ. أقول: المعروف كالمشروط، وبه يشعر كلام الفقيه كما لايخفى على النبيه. ثم ظاهر كلام الفقيه أنه لو تعورف في الدابة ذلك يجوز تأمل." (رد المحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ۶ص ۴۷)

پھر جانور کے چارے کے بارے میں بھی ایسا لگتا ہے کہ مختصر مدت اور طویل مدت کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلے زمانے میں حج کو جانے کے لئے جو جانور کرائے پر لئے جاتے تھے، اُن کے مسائل علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے "باب الكراء إلى مكة" کے زیرِ عنوان تفصیل سے ذکر فرمائے ہیں۔ اُس میں

انہوں نے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا ہے کہ کوفہ سے حج کو جانے والے عادۃً ۵ ذوالقعدہ کو روانہ ہوتے تھے۔ اب اگر کوئی شخص حج کو جانے کے لئے سواری کرایہ پر لینا چاہے، اور سواری والا یہ کہے کہ میں تو تمہیں پانچ ذوالقعدہ سے پہلے (مثلاً یکم ذوالقعدہ) کو لے کر جاؤں گا تو اس کے لئے یہ شرط لگانا جائز نہیں، کیونکہ اس سے مستاجر کو بلا وجہ سفر کی زیادہ مشقت اٹھانی پڑے گی، اور سواری والا اسے پہلے نکلنے پر مجبور کر کے درحقیقت یہ چاہتا ہے کہ اتنے دن پہلے سے وہ جانور کے چارے کے خرچ سے آزاد ہو جائے، لہٰذا اس کا یہ مطالبہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

"فان اراد الحمّال أن یخرجه قبل ذلک فهو یرید أن یلزمه ضرر السفر من غیر حاجة إلیه فیسقط عن نفسه مؤونة العلف فلا یمکّن من ذلک."

(المبسوط للسرخسی ج۱۶ ص ۲۰، ط: دار المعرفة)

اس میں خط کشیدہ جملہ بتا رہا ہے کہ حج کے طویل سفر میں چارے کے اخراجات مؤجر کے بجائے مستاجر پر ہوتے تھے، اسی لئے مؤجر یہ چاہ رہا تھا کہ سفر کے لئے پہلے نکل جائے، تاکہ اتنے دن پہلے سے وہ چارے کا خرچ مستاجر پر ڈال دے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت (ظئر) کو اجرت پر رکھا جائے تو اس کے لئے کھانا اور کپڑا مہیا کرنا مستاجر کے ذمے لگایا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس سے اجرت مجہول ہو جاتی ہے۔ لیکن اسے بھی تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں درمختار میں ہے:

"(و الظئر) . (بأجر معین لتعامل الناس . .(و) کذا بطعامها و کسوتها) ولها الوسط، وهذا عند الإمام

لجریان العادة بالتوسعة علی الظئر شفقة علی الولد "

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"قوله: "وکذا بطعامها وکسوتها" أشار إلی أنها مسئلة مستقلة وأنهما علیه إن لم یشترطا علی المستأجر بالعقد. قوله: "لجریان العادة الخ" جواب عن قولهما "لاتجوز لأن الأجرة مجهولة." ووجهه أن العادة لما جرت بالتوسعة علی الظئر شفقة علی الولد لم تکن الجهالة مفضیة الی النزاع، والجهالة لیست بمانعة لذاتها، بل لکونها مفضیة الی النزاع."

(رد المحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ۶ ص ۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجارے میں اس قسم کی شرائط کے جواز اور عدم جواز میں عرف اور تعامل کو بڑا دخل ہے۔ ہمارے عرف میں گاڑیوں کے اجارے میں حالات مختلف ہوتے ہیں۔ اگر چند گھنٹوں کے لئے ٹیکسی کرائے پر لی جائے تو پیٹرول سمیت ہر کام مؤجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر چند روز کے لئے کرائے پر لی جائے تو پیٹرول مستاجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر اس سے بھی زیادہ کسی طویل مدت کے لئے لی جائے تو سروس مینٹننس بھی مستاجر کے ذمے ہوجاتی ہے۔ نیز اجارۂ طویلہ میں بہت سی ایسی شرائط کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہوتیں، چنانچہ اراضی الحکر میں اس قسم کی بہت سی شرائط کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، لہٰذا یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔

اُجرت کا مجہول ہونا

اجارہ پر ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی وجہ سے یہ عقد جائز نہیں ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ:

"عقد اجارہ میں اجرت کی شرح کے تعین کے لئے بازار یا کسی خاص ملک کی شرح سود کو معیار بنایا جاتا ہے، تاکہ اسلامی بینک کو اتنا ہی نفع حاصل ہو جتنا روایتی بینک لیزنگ اور سودی قرضوں پر حاصل کرتے ہیں۔ جبکہ اوھر سودی مارکیٹ میں شرح سود ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ بدلتی رہتی ہے،... تو اجرت کا متعین اور معلوم رہنا مشکل ہو جائے گا۔"

(مروجہ اسلامی بینکاری ص ۲۵۸-۲۶۰)

اس سلسلے میں پہلی عرض تو یہ ہے کہ یہ عبارت گاڑی کے اجارہ کے سیاق میں ذکر کی گئی ہے، حالانکہ عوام کیلئے گاڑی کے اجارے میں اکثر اجرت کی شرح سود سے مربوط نہیں ہوتی، بلکہ عقد اجارہ کے وقت ہی اجرت کا ایک جدول طے ہو جاتا ہے۔ آئندہ شرح سود گھٹے یا بڑھے، ہر حالت میں اجرت کی ادائیگی اسی جدول کے مطابق ہوتی ہے۔ لہٰذا مستاجر کو شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ اسے کتنی اجرت کن کن اوقات میں ادا کرنی ہے۔ لہٰذا گاڑیوں کے عام اجارے پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ جن غیر سودی بینکوں کو میں جانتا ہوں، ان میں پوری مدت کا متعین کرایہ پہلے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ البتہ بڑے تجارتی اداروں کو جو مشینری وغیرہ کرایہ پر دی جاتی ہے، اس میں پہلی مدت کا کرایہ تو گنی بندھی رقم کی صورت میں متعین ہوتا ہے، لیکن بعد کی مدتوں میں اس میں ایک خاص تناسب سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ طویل مدت کے اجارے میں اجرت کا یکساں رہنا بہت مشکل ہے۔ اگر آپ کوئی مکان کرائے پر لیں، اور کرایہ داری کا معاہدہ پانچ دس سال کا ہو تو کیا آج یہ ممکن ہے کہ آپ پورے پانچ سال کے لئے ایک ہی کرایہ طے کرلیں اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہو؟ ظاہر ہے کہ نہ کوئی مالک مکان اس پر راضی ہوگا، اور کسی کرایہ دار کو ایسا مالک مکان ملے گا جو پانچ دس سال تک ایک ہی اجرت وصول کرتا رہے، اور اس میں سالانہ اضافہ نہ کرے۔ اب اس اضافے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ شروع ہی میں ہر سال کی اجرت طے کرلی جائے۔ بعض جگہوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر سال اجرت میں دس یا پندرہ فی صد اضافہ کرنا طے کرلیا جائے۔ بڑے تجارتی ادارے اگر بینک سے کوئی مشینری وغیرہ اجارے پر لیتے ہیں تو اس میں بنیادی طور پر یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ پہلی مدت اجارہ کا تعین تو ایک متعین رقم سے ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد اجرت کو کسی معیار (Benchmark) سے منسلک کیا جاتا ہے، اور یہ درست ہے کہ یہ معیار وہ شرح سود یا شرح منافع ہوتی ہے جس پر بینک آپس میں لین دین کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی معاہدے میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ اگر یہ شرح ابتدائی اجرت سے پندرہ فی صد زیادہ بڑھ گئی تو اضافہ پندرہ فی صد سے زیادہ نہیں ہوگا۔ اس طریق کار پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس طریق کار میں اجرت مجہول ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ ہر سال کرائے میں پندرہ فی صد اضافہ ہوگا تو یہ جائز ہوتا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اجرت مجہول نہیں ہوتی، اور یہ طریقہ نہ صرف جائز ہے بلکہ کرایہ داریوں میں فی صد اضافہ کا عام رواج ہے۔ جب یہ جائز ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگالینا کہ کسی خاص معیار کے مطابق یہ اجرت پندرہ فی صد سے کم بھی ہوسکتی ہے، بظاہر یہ بھی جائز ہوگا۔ طویل مدت کے اجاروں میں آئندہ کی اجرت کو کسی خاص معیار کے ساتھ منسلک کرنے کی فقہی نظیر ارض عشر و

ہیں جنکا اجارہ طویل المیعاد ہوتا ہے، اور اُن میں ہمیشہ کے لئے ایک اجرت طے کرنے کے بجائے یہ بات طے ہوتی ہے کہ مستاجر ہمیشہ اجرت مثل ادا کرے گا، اور اجرت مثل میں اضافہ ہوگا تو اس زمین کے کرائے میں بھی اضافہ ہوگا، الا یہ کہ یہ اضافہ خود مستاجر کی طرف سے زمین کی تعمیر میں اپنے خرچ سے کوئی زیادتی کرنے کی وجہ سے ہوا ہو، تو پھر مستاجر کرائے میں اس اضافے کا ذمہ دار نہیں ہوگا (دیکھئے ردالمحتار، کتاب الوقف، مطلب فی وقف الکردار والکدک ص ۳۹۱ ج ۴)

جس وقت یہ عقد ہو رہا ہوتا ہے، اُس وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ اجرت مثل کیا ہوگی؟ لیکن چونکہ معیار متفق علیہ ہے، اس لئے اسکو اجرت کی جہالت کی وجہ سے فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ معیار شرح سود پر مبنی ہے، اس لئے ناجائز ہے، اور یہی وہ اعتراض ہے جسے سن کر اکثر لوگ چونک جاتے ہیں، اور اسی بناء پر عوامی تاثر یہ بن جاتا ہے کہ اس میں اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ اب بھی یہ فرق ہے کہ اسکی زیادہ سے زیادہ حد کسی صورت میں مقرر کر دی جاتی ہے، جبکہ سودی بینکوں میں شرح سود کسی حد کی پابند نہیں ہوتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس شکل میں بھی شرح سود کو معیار بنانا موجودہ غیر سودی بینکوں کے اجارے کا وہ پہلو ہے جس کی بنا پر بعض اوقات اس قسم کے اجارے سے طبعی طور پر کراہیت محسوس ہوتی ہے، اور میں اپنی ناچیز وسعت کی حد تک غیر سودی بینکوں سے اس معیار کو ختم کرنے کا نہ صرف مطالبہ بلکہ اس کی کوشش بھی کرتا رہا ہوں، اور اب کچھ عرصے سے اس شرح سود کے معیار سے نجات حاصل کرنے کی سنجیدہ فکر خود ان بینکوں میں بھی پیدا ہوئی ہے، اور امید ہے کہ اب جبکہ غیر سودی بینکوں کی تعداد نسبۃً زیادہ ہوتی جارہی ہے، انشاء اللہ مستقبل قریب میں وہ اپنے معاملات میں شرح سود کے بجائے کوئی اور معیار (benchmark) اختیار کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عقد فی نفسہ جائز ہو، لیکن

اس میں قیمت یا اجرت کے تعین کے لئے کوئی شخص شرح سود کو معیار بنائے تو یہ معیار گو نا پسندیدہ ہو، کیا اس کی وجہ سے وہ عقد نا جائز قرار پا جائے گا؟ اس سلسلے میں بندے نے اپنی کتاب میں مندرجہ ذیل گفتگو کی ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سود کی شرح کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے کے مشابہ بن جاتا ہے، اور سود کی شدید حرمت کے پیش نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے بچنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مرابحہ میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پیچھے شمار کی گئی ہیں، تو محض نفع کے تعین کے لئے شرح سود کو بطور حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرح سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جا سکتی ہے۔

"الف" اور "ب" دو بھائی ہیں، "الف" شراب کا کاروبار کرتا ہے، جو کہ بالکل حرام ہے، "ب" چونکہ ایک با عمل مسلمان ہے، اس لئے وہ اس کاروبار کو ناپسند کرتا ہے، اس لئے وہ غیر نشہ آور مشروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ وہ اپنے گاہکوں سے

اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے "الف" شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو "الف" کے ناجائز کاروبار والے نفع سے مربوط کرلیا ہے، کوئی شخص اس طرح کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے کا سوال تو اٹھا سکتا ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرام ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مرابحہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے، اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کرلیا جاتا ہے، تو شرح منافع کو مروجہ شرح سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناجائز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جلدی ممکن ہو اس طریقۂ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔" (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۱۲۳، ۱۲۵)

اسکو سود کی ایک اور مثال سے سمجھنا چاہئے۔ پیچھے وہ حدیث گذر چکی ہے جس میں ایک صحابی خیبر کی جنیب کھجوروں کا ایک صاع معمولی کھجوروں کے دو صاع کے بدلے خرید کر لائے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سود قرار دیا لیکن ساتھ ہی متبادل طریقہ یہ بتایا کہ معمولی کھجوروں کے دو صاع کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر ان درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خریدلو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ معمولی کھجوروں اور جنیب کھجوروں کے درمیان شرح سود ایک صاع بمقابلہ دو صاع تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع معمولی کھجور کو درہموں سے بیچ کر ان درہموں سے ایک صاع جنیب کھجور خریدلو۔ اب جس شخص نے دو صاع معمولی

اس ملک میں یہ شرط اتنی متعارف ہو گئی ہے کہ آج اس کے بغیر کسی قابل ذکر اجارے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اور حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ جو شرط خلاف مقتضائے عقد ہو، عرف اور تعامل کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتی ہے۔ درمختار میں ان شرطوں کی تین قسمیں بتائی ہیں جو حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہیں، ان میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے درمختار میں ہے:

"او جرى العرف به كبيع نعل) ... (على أن يحذوه البائع (ويشركه) أي يضع عليه الشراك وهو السير، ومثله تسمير القبقاب (استحسانا) للتعامل بلا نكير."

اس کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور امام محمد کے نزدیک ان دونوں کے درمیان شرکت ملک قائم ہو جاتی ہے۔

وهذا إذا خلط الدراهم بغير إذنه فأما إذا خلطها بإذنه فجواب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يختلف بل ينقطع حق المالك بكل حال وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه جعل الأقل تبعا للأكثر وقال محمد رحمه الله تعالى يشاركه بكل حال وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى في كل مائع خلطه بجنسه يعتبر الأكثر وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بانقطاع حق المالك في الكل ومحمد رحمه الله تعالى بالشركة في الكل كذا في الكافي اهـ (الفتاوى الهندية ۳: ۳۴۲)

اور علامہ خالد اتاسی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتویٰ امام ابوحنیفہ ہی کے قول پر ہے۔ (شرح المجلۃ للاتاسی ج: ۳ ص ۲۱۸)

نیز حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد جگہ پر اذن متعارف کو بھی اذن صریح کے حکم میں قرار دے کر ایسی امانت کو قرض قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۰۵ کتاب الوقف سوال نمبر ۱۹۳، اور ج ۳ کتاب البیوع ج ۳ ص ۱۲۵ سوال نمبر ۱۹)

"قلت: وتدل عبارة البزازية والخانية وكذا مسألة القبقاب على اعتبار العرف الحادث، ومقتضى هذا أنه لو حدث عرف في شرط غير الشرط في النعل والثوب والقبقاب أن يكون معتبرا إذا لم يؤد إلى المنازعة، وانظر ما حررناه في رسالتنا المسماة بنشر العرف."

(رد المحتار ج ۵ ص ۸۸ و ۸۹)

اور علامہ شامیؒ اپنے رسالے نشر العرف میں لکھتے ہیں:

"ويدل على ذلك أنهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط، وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع. قال في منح الغفار: فإن قلت: إذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضيا على الحديث. قلت: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع، فكان موافقا لمعنى الحديث، ولم يبق من الموانع إلا القياس، والعرف قاض عليه. انتهى فهذا غاية ما وصل إليه فهمي في تقرير هذه المسألة والله تعالى أعلم."

پھر اس عبارت کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

"وهذا وإن كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر، لكن

تنافی سے ہے، اور عقود کے معاملے میں شرعاً عرف شائعہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس طریقے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

البتہ ان طریقوں میں سے زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جتنی رقم سیکیورٹی ڈپازٹ کی مد میں وصول کی جاتی ہے، اتنی رقم کو کل مدت اجارہ کے پیشگی کرایہ کے طور پر وصول کیا جائے۔ یعنی کرایہ کے دو حصے ہوں، ایک حصہ ماہانہ یا سالانہ وصول کیا جائے، اور ایک حصہ کل مدت اجارہ کے مقابل پیشگی واجب الاداء ہو، لیکن یہ پیشگی کرایہ چونکہ کل مدت اجارہ کے مقابلے میں ہوگا، اس لئے اگر کسی وجہ سے اجارہ مدت کے درمیان ختم ہوجائے تو اس پیشگی کرایہ کا تناسب حصہ مؤجر کو واپس کرنا ہوگا جو باقی ماندہ مدت کے مقابل ہو۔ بعض غیر سودی بینکوں نے اسی طریقے کو اختیار کیا ہے۔

شرکت متناقصہ

"شرکت متناقصہ" کا طریقہ عام طور پر مکانات کی خریداری میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس میں بینک اور اس کا گاہک مل کر کوئی مکان خریدتے ہیں، مثلاً قیمت کا اسی فی صد حصہ بینک دے کر مکان کے اسی فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے، اور بیس فی صد رقم گاہک دیتا اور بیس فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے۔ اس کے بعد بینک اپنا اسی فی صد حصہ گاہک کو کرائے پر دیدیتا ہے، اور پھر وقفے وقفے سے بینک کی ملکیت والے حصے اس سے خریدتا رہتا ہے، اور جس نسبت سے اس کی ملکیت بڑھتی ہے، اسی نسبت سے باقی ماندہ بینک کا حصہ اور اس کا کرایہ کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس طریق کار کے ایک ایک جزء پر بندے نے اپنی کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں "الطرق المشروعة للتمويل العقاري" کے زیر عنوان بحث کی ہے۔ جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے اس مقالے کے کسی جزء سے تعرض نہیں کیا۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی ایک قرارداد میں اسی سے ملتی

جاتی ایک صورت پر اتفاق کیا گیا تھا جسکے الفاظ یہ ہیں:

> "کسٹمر کا حصہ بطور شرکت کے ہو اور ملکیت مکان میں دونوں شریک ہو گئے، بعد میں بینک اپنا حصہ کسٹمر کو "مرابحہ مؤجلہ" کے طور پر فروخت کر دے گا۔" ابتداءً یہ صورت شرکت املاک کی ہوگی اور ثانیاً مرابحہ مؤجلہ کی۔
>
> دستاویز میں مرابحہ کا ذکر بطور وعدہ کے ہوگا۔"
>
> (احسن الفتاوی ج ۷ ص ۲۳، ۲۴)

جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے شرکت متناقصہ پر بھی یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے صفقہ فی صفقہ لازم آتا ہے۔ یہ اعتراض میں نے خود ذکر کر کے اس مقالے میں اس کا جواب دیا ہے، اور اوپر اجارے کی بحث میں اس موضوع پر صفقہ فی صفقہ کے عنوان کے تحت بھی مفصل بحث کی جا چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عقد کے صلب میں دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوتی، البتہ یہ تینوں معاملات: یعنی شرکت ملک، اجارہ اور بیع اپنے اپنے وقت پر مستقل طور سے انجام پاتے ہیں۔ اور جو وعدہ عقد سے منفصل ہو، اس پر شرط کے احکام جاری نہیں ہوتے جسکی فقہی دلیلیں اوپر گذر چکی ہیں، یہاں انکو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

التزام بالتصدق

ایک اور مسئلہ جس پر اعتراض کیا گیا ہے التزام بالتصدق کا مسئلہ ہے۔ مرابحہ ہو یا اجارہ، گاہک اس بات کا التزام کرتا ہے کہ اگر میں اپنے واجبات وقت پر ادا نہ کروں، تو میں اتنی رقم صدقہ کرونگا۔ ان حضرات کا اعتراض یہ ہے کہ یہ کسی کو صدقہ پر مجبور کرنے کے مرادف ہے۔ چونکہ اس قسم کے التزام کی تائید میں بعض مالکی علماء کے قول سے استناد کیا گیا ہے، اس لئے یہ اعتراض بھی فرمایا گیا ہے کہ یہ خروج عن المذہب ہے جسکی شرائط پوری نہیں ہیں۔ یہ اعتراض بڑے شدومد سے کیا گیا ہے، اور اس پر یہ کہا گیا ہے کہ (معاذ اللہ) اسکو جائز کہنے والوں نے سود کو جائز کر دیا ہے۔

میں پوری دلسوزی اور دردمندی کے ساتھ یہ گذارش کرتا ہوں کہ براہ کرم اس مسئلے پر ذرا ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ شروع میں جب غیر سودی بینکاری کا آغاز ہوا تو اس قسم کا کوئی التزام گاہک سے نہیں لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ مرابحہ میں جب ایک قیمت متعین ہوجائے تو بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اس قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا، اس لئے لوگوں نے اس بات کا ناجائز فائدہ اٹھایا، اور بھاری رقمیں جو واجب الاداء تھیں، ان کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر کے ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر شروع کردی۔ واضح رہے کہ یہ صرف بینک کا نہیں، بلکہ ان ہزاروں افراد کا نقصان تھا جن کی رکھوائی ہوئی رقموں سے یہ سارے معاملات انجام پائے تھے۔ سودی قرضوں کا معاملہ تو یہ ہے کہ ان میں یومیہ کے حساب سے

گئی ہے:

"عمیل سے عقد مرابحہ کرتے وقت یہ لکھوا لیا جائے کہ اگر ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کرسکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چندے کے طور پر ادا کریگا۔"

اس غرض کے لئے بینک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا، جو نہ بینک کی ملکیت ہوگا، اور نہ اس کی رقوم بینک کی آمدنی میں شامل ہونگی، بلکہ اس سے ناداروں کی امداد اور انکو غیر سودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔ بعض مالکی فقہاء کے نزدیک یہ التزام قضاءً بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ عمیل کی طرف سے خیراتی فنڈ میں چندہ دینے کا یہ التزام اسی صورت میں ہوگا جب وہ اہلیت کے باوجود ادائیگی نہ کرے، لیکن اگر وہ واقعۃً تنگدستی کی بناء پر ادائیگی سے قاصر رہا ہو تو اس صورت میں خیراتی فنڈ کو چندہ دینے کا پابند نہیں ہوگا۔ زیر نظر رپورٹ میں یہ طریقہ کار تجویز کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ "عمیل کی تنگدستی کا تعین اس طرح کیا جائے گا کہ اس پر حکم بالافلاس ہو چکا ہو۔"

(احسن الفتاوی ج ۷ ص ۱۲۰، ۱۲۱)

جب غیر سودی بینکوں میں اس تجویز پر عمل کیا گیا تو اس میں دو شرطیں عائد کی گئیں۔ ایک یہ کہ اگر ادائیگی میں تاخیر گاہک کے اعسار یعنی تنگدستی کی وجہ سے ہورہی ہو تو وہ صورت اس التزام میں شامل نہ ہوگی، کیونکہ قرآن کریم کا واضح حکم ہے کہ: "وان کان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة" دوسرے یہ کہ اس طرح جو رقم موصول ہو، وہ غیر سودی بینک کی "هيئة الرقابة الشرعية" کی ہدایات کے مطابق

خیراتی کاموں میں خرچ ہو، اور بینک کے کسی بھی کام میں خرچ نہ ہو، خرچ ہونے تک وہ ایک الگ اکاؤنٹ میں رہے، اور اگر اُس اکاؤنٹ پر کوئی نفع آئے تو وہ بھی اُسی میں شامل کیا جائے، اور اس صدقے سے خود ہیئۃ الرقابۃ الشرعیۃ کے ارکان کے کسی رشتہ دار کو بھی کوئی رقم نہیں دی جاسکتی، بلکہ اکثر عملاً اس بات کا بھی اہتمام کیا گیا کہ ارکان سے تعلق رکھنے والے کسی خیراتی ادارے کو بھی اس سے کوئی رقم نہ دی جائے۔ اور بعض بینکوں میں اس کام کے لئے ایک ٹرسٹ قائم کیا گیا ہے جس کے نام میں بھی بینک کا کوئی ذکر نہیں، تاکہ بینک اس کو خیراتی مقاصد میں خرچ کرتے وقت اپنا نام بھی استعمال نہ کرسکے، اور اس سے بینک کو نیک نامی کا فائدہ بھی حاصل نہ ہوسکے۔

اس صورت حال کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس اعتراض پر غور فرمایئے کہ اس التزام بالتصدق میں مذہب حنفی سے خروج کر کے بعض مالکیہ کے ایک مرجوح قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ صحیح معنی میں خروج عن المذہب اُس صورت میں ہوتا ہے جب حنفی فقہ میں کسی چیز کے عدم جواز کی صراحت ہو، پھر کسی اور مذہب سے جواز کا حکم نکالا جائے، اور اگر اپنے مذہب میں کوئی مسئلہ صراحۃً مذکور نہ ہو، یا اُس کا اپنے مذہب کے کسی قاعدے کے عموم میں داخل ہونا ممکن یا مسکوت عنہ ہو، اور کسی دوسرے مذہب سے اُس کی صراحت مل جائے تو اُس صورت میں اُس مذہب سے استمداد صحیح معنی میں خروج عن المذہب نہیں ہے، بلکہ یہ کچھ اس قسم کی صورت ہے جس میں فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ: "قواعدنا لا تاباہ" (مثلاً دیکھئے رد المحتار، باب الصلاۃ فی الکعبۃ ج ۲ ص ۲۵۵، الدر المختار، باب العشر ج ۲ ص ۳۲۸، البحر الرائق کتاب القضاء ج ۶ ص ۲۸۸)۔ اب یہاں صورت حال یہ ہے کہ اس صدقے کا لازم نہ ہونا حنفی فقہ میں مصرح نہیں ہے، بلکہ "قد تجعل المواعید لازمۃ لحاجۃ

الناس" کے عموم میں بھی اس کو داخل کرنا ممکن ہے، اور اس قاعدے میں بھی جو کتب فقہ میں اس طرح مذکور ہے کہ: "المواعید باکتساء صورة التعلیق تکون لازمة" شرح الاشباہ والنظائر میں ہے:

"قوله: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقاً. قال بعض الفضلاء: لأنه إذا كان معلقاً يظهر منه معنى الالتزام كما في قوله: "إن شفيت أحج" فشفي، يلزمه. ولو قال: "أحج" لم يلزمه بمجرده.

قوله: "كما في كفالة البزازية" حيث قال في الفصل الأول من كتاب الكفالة: المطلب الذي لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه إليك أو اقبضه مني، لا يكون كفالة ما لم يقل لفظاً يدل على اللزوم، كضمنت أو كفلت أو على أو إلي، وهذا إذا ذكره منجزاً. أما إذا ذكره معلقاً بأن قال: إن لم يؤد فلان فأنا أدفعه إليك، ونحوه يكون كفالة، لما علم أن المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة. انتهى. ومثله في التتارخانية وفي البحر للمصنف نقلا عن الفتاوى الظهيرية والولوالجية: ولو قال: "إن عوفيت صمت كذا" لم يجب عليه حتى يقول: "لله علي" وهذا قياس. وفي الاستحسان يجب، فإن لم يكن تعليق فلا يجب عليه قياساً واستحساناً. نظيره ما إذا قال: "أنا أحج" لا شيء عليه، ولو قال: "إن فعلت كذا فأنا أحج" ففعل ذلك يلزمه ذلك. انتهى.

أقول: على ما هو الاستحسان يكون الواجب بإيجاب

العبد فيه. نعم وعد مقترن بتعليق، فاستفده فإنه بالقبول حقيق. بقي أن يقال في مثل "إن جئتني أكرمك" فجاءه هل يكون الإكرام على المعلّق واجبا ديانة وقضاء أو ديانة فقط؟ محل نظر.

(شرح الأشباه والنظائر ج ۲ ص ۱۱۰)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرام نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت سے، اور دوسرے نذر سے۔ چنانچہ فتاوی بزازیہ کی عبارت میں جو شرح الاشباہ میں نقل ہوئی ہے، مثالیں انہی دو صورتوں سے متعلق ہیں، اور اسی قسم کی مثالیں فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ، فصل فی الکفالۃ بالمال ج ۳ ص ۲۰، البحر الرائق، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، تاتارخانیہ، کتاب الصوم ج ۲ ص ۳۰۸، جامع الفصولین، بحث الفاظ الکفالہ ج ۲ ص ۵۳، رد المحتار، کتاب الکفالۃ ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ شرح الاشباہ کی مذکورہ بالا عبارت میں ان دونوں کے سوا دوسری صورتوں میں کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے انہیں محل نظر کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ صدقے کا معلق وعدہ ایک طرح کی نذر ہے، اس لئے وہ خود حنفی اصول کے تحت لازم ہے، لیکن اگر بالفرض وہ اس قاعدے میں داخل نہ بھی ہو تو صاحب اشباہ کے قول کے مطابق محل نظر قرار پا کر مسکوت عنہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر کسی اور مذہب سے کوئی قول لے لیا جائے تو اس کو خروج عن المذہب نہیں کہا جائیگا۔

اور اگر بالفرض اس مسئلے کو حنفی مسلک کے خلاف بھی سمجھا جائے تو بعض مالکی علماء کا قول موثق علماء نے باہمی مشورے سے لیا ہے، اور ضرورت کے وقت کسی دوسرے مذہب سے کوئی مسئلہ لے لینا کوئی ایسا شجرۂ ممنوعہ نہیں ہے جو کسی حالت میں بھی جائز نہ ہو۔ اصل حنفی مسلک میں نہ امامت کی اجرت جائز ہے، نہ تعلیم قرآن کریم کی، نہ فتویٰ دینے کی۔ لیکن فقہاء حنفیہ نے یہ دیکھ کر کہ اگر اسی موقف پر اصرار کیا جائے تو دینی تعلیم وتعلم کا باب ہی بند ہوجانے کا اندیشہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو اختیار فرمایا، اور اسی بنیاد پر سارے مدارس چل رہے ہیں۔

معاملات میں لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے بھی فقہاء حنفیہ نے کئی مسائل میں دوسرے مذاہب پر فتویٰ دیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کا مال دوسرے کے ذمے واجب ہو، اور وہ دے نہ رہا ہو، پھر مدیون کا کوئی مال جو مال واجب کی جنس سے نہ ہو دائن کے پاس کسی طریقے سے آجائے تو اصل حنفی مسلک یہ ہے کہ دائن کے لئے اس مال کو بیچ کر اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلے میں بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ شامی، حموی رحمہما اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس کان فی زمانھم لمطاوعتھم فی الحقوق. والفتوی الیوم علی جواز الأخذ عند القدرة من أی مال کان، لاسیما فی دیارنا لمداومتھم العقوق. قال الشاعر:

عفاء علی ھذا الزمان فانه
زمان عقوق، لازمان حقوق

(ردالمحتار، کتاب الحجر ج۶ ص ۱۵۱)

نیز درمختار میں ہے:

"ليس لذي الحق أن يأخذ غير جنس حقه، وجوزه الشافعي وهو الأوسع."

اس کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

"(قوله: وجوزه الشافعي) قلت: في كتاب الحجر أن عدم الجواز كان في زمانهم. أما اليوم فالفتوى على الجواز. (قوله: وهو الأوسع) لتعينه طريقا لاستيفاء حقه فينتقل حقه من الصورة الى المالية كما في الغصب والإتلاف مجتبى."

(رد المحتار، كتاب الحظر والإباحة ج ۲ ص ۱۵۱)

منافع مغصوبہ کے بارے میں حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ ان کا ضمان غاصب سے نہیں لیا جا سکتا، لیکن متاخرین نے پہلے مال یتیم، مال وقف اور پھر معد للاستغلال کے بارے میں فتویٰ امام شافعیؒ کے قول پر دیا، اور ان اموال کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان مقرر کیا، اور علامہ ابن الہمامؒ اور ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آجکل لوگوں کو غاصبین کے ظلم سے بچانے کے لئے مطلقاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دینا چاہئے۔ التقریر والتحبیر میں علامہ ابن امیر الحاجؒ لکھتے ہیں:

"وفي جامع الفتاوى نقلا عن المحيط: الصحيح لزوم الأجر إن مُعدّا للاستغلال بكل حال، وحكى بعضهم الإجماع على ضمان المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعَدّا للاستغلال. بل وسيذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس أنه ينبغي الفتوى بضمان المنافع مطلقا لو غلب غصبها

وهو حسن." (التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ج ۲ ص ۳۰۱ طبع المطبعة الكبرى، مصر ۱۳۱۶ھ)

نیز اسی کتاب میں آگے فرمایا ہے:

"و فتوى المتأخرين بالضمان بالسعاية بخلاف القياس استحسان لغلبة السعاة) بغير الحق الى الظلمة في زماننا وبه يفتي، لأن مجرد وكول الأمر إلى القاضي لايجدي في هذا المطلوب في زماننا. قال المصنف: (ويبتني مثله) أى الإفتاء بضمان إتلاف المنافع مطلقا زمانا ومكانا (لو غلب غصب المنافع) مطلقا فيهما وإن كان على خلاف القياس في باب الضمان زجرا للغصبة عن ذلك، وقد أسلفنا... تقييد بعضهم ذلك بالأوقاف وأموال اليتامى وحكاية بعضهم الإجماع على ضمان المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعَدًّا للاستغلال. وإذا كان الموجب لذلك الزجر للغصبة والحفظ لأموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانها حينئذ على الإطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء إلى هذا الارتفاق وحسما لمادة هذا الفساد بين العباد."

(التقرير والتحبير ج ۳ ص ۳۰۲)

امداد الفتاویٰ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مسائل میں تیسیر معاملات کی خاطر مذہب غیر پر فتویٰ دیا، مثلاً بیع سلم میں حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ وقت بیع تاوقت ادا بازار میں موجود رہے، لیکن حضرت نے فرمایا کہ اس میں امام شافعی کے قول پر عمل کی گنجائش ہے:

"مبیع کا وقت میعاد تک پایا جانا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے لیکن شافعیؒ کے نزدیک صرف وقت میعاد پہ پایا جانا کافی ہے، کذا فی الہدایہ، تو اگر ضرورت میں اس قول پر عمل کرلیا جاوے تو کچھ ملامت نہیں، رخصت ہے۔"

(امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۰۲ سوال ۱۳۲)

نیز حنفیہ کے نزدیک بیع سلم میں ایک مہینے کی مدت شرط ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

"اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اجل شرط نہیں، اس لئے سلم میں داخل ہوسکتا ہے۔ چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہٰذا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔" (ایضاً ج ۳ ص ۲۱)

حنفی مسلک میں شرکت بالعروض جائز نہیں، لیکن امام مالکؒ اسے جائز کہتے ہیں۔ حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کمپنی کے جواز پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالعقد نہ ہوئی، بلکہ شرکت بالعروض ہوئی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، فیجوز الشرکۃ والمضاربۃ بالعروض... عند أحمد فی روایۃ، وھو قول مالک وابن أبی لیلی، کما ذکرہ الموفق فی المغنی۔" (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۴۹۵)

جانوروں کی پرورش اس معاہدے کے تحت کرنا کہ ان میں جو اضافہ ہوگا، ہم باہم تقسیم کرلیں گے، حنفی مسلک میں، بلکہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

"حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد ناجائز ہے ... لیکن بنابر نقل بعض اصحاب، امام احمدؒ کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس

تحرز ؔ حوطہ ہے، اور جہاں ابتلا شدید ہو، توسع کیا جاسکتا ہے۔"

(ایضاً ج ۳ ص ۴۴۳)

اور میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ سے حضرت حکیم الامتؒ کا یہ ارشاد بارہا سنا کہ میں نے ابو حنیفۂ عصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات کی صریح اجازت لی ہے کہ خاص طور پر معاملات کے باب میں جہاں ابتلاء عام ہو، وہاں چاروں ائمہ میں سے جس امام کے مذہب میں گنجائش نکلتی ہو، وہاں وہ گنجائش دی جائے۔

اور اس سلسلے میں حضرۃ الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمایئے جو حضرتؒ نے مصر کی مجمع البحوث الاسلامیہ کے ایک اجلاس میں عہد حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے موضوع پر اپنے مقالے میں پیش کئے تھے، اور ان کا اردو ترجمہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے بینات میں شائع فرمایا تھا۔ حضرتؒ شروع میں فرماتے ہیں:

"اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و تلاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تصلب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جمود ورثہ میں دیا ہے کہ انہوں نے حالات حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہد حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجۂ اتم موجود ہے... لیکن وہ اس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ علم دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہد

حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق اُمت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر تکیہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔"

(بینات، صفر ۱۳۸۴ھ، ص ۱۵ و ۱۶)

پھر مسائل حاضرہ کے فقہی حل تلاش کرنے کے اصول بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جہاں تک ہو سکے اور جس طرح بھی ہو سکے ہم ائمہ مجتہدین کے اقوال ہی سے استدلال کریں، اور فقہ مذاہب اربعہ سے باہر نہ جائیں، اگرچہ کسی خاص مسئلہ میں ان میں سے کسی ایک کا مسلک چھوڑ کر دوسرے کا مسلک اختیار کرنا پڑے۔ غرض ان مذاہب متبوعہ میں سے جس مذہب میں بھی عہد حاضر کے کسی پیچیدگی اور دشواری کا حل مل جائے، اور اس سے وہ عقدۂ لاینحل کھل جائے، اسی سے استدلال کریں، اور اسکو ہاتھوں سے پکڑ لیں، تاکہ ہر نئے مسئلہ میں جدید اجتہاد ہمارا مبلغ سعی نہ بن جائے اور ہمیں اجتہاد کا دروازہ ہر کس وناکس کے لئے چوپٹ کھولنا نہ پڑے، اس لئے کہ فریضۂ وقت اور تقاضائے ضرورت نہ اجتہاد کے دروازہ کو بالکل کھول دینا ہے اور نہ بالکلیہ بند کر دینا اور اس پر تالا لگا دینا، بلکہ اس افراط و تفریط کے درمیان اعتدال کی راہ ہی صراط مستقیم ہے کہ بوقت ضرورت کے وقت

اجتہاد کیا جائے اور وہ اجتہاد فقہی مذاہب اربعہ کے اصول اور طریق کار سے باہر اور آزادانہ ہو۔" (بینات صفر ۱۴۰۸ھ ص ۱۰)

نیز جدید مسائل کے حل کیلئے اصول بیان فرماتے ہوئے حضرتؒ نے ایک دوسرے مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ:

"مبسوط، بدائع، قاضی خاں سے لیکر طحاوی، رد المحتار، نور التحریر المختار وغیرہ کتب فقہ حنفی کی ورق گردانی کرنے کے بعد بھی اگر مسئلہ ہاتھ نہ آئے تو امہات کتب مذاہب ثلاثہ کی ورق گردانی کرلی ہوگی۔ فقہ مالکی میں مدونہ کبریٰ سے لیکر حطاب وغیرہ اور فقہ شافعی میں کتاب الام سے لیکر تحفۃ المحتاج وغیرہ کی مراجعت کرلی ہوگی۔ حکومت سعودی عرب کی عنایت و توجہ سے فقہ حنبلی کا عظیم الشان ذخیرہ طبع ہوکر امت کے سامنے آگیا ہے، اس کے لئے مغنی ابن قدامہ، المحرر اور الانصاف کی ورق گردانی کافی ہوگی۔ الغرض اگر مسئول و مطلوب مسئلہ ان کتب میں مل جائے تو اسپر فتویٰ دیدیا جائے، جدید اجتہاد کی ہرگز ضرورت نہیں۔ اور اگر مسئلہ صراحۃ نہ ملے تو ان مسائل معروضہ پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، بشرطیکہ قیاس مع الفارق نہ ہو جس کا فیصلہ خود علماء کرام فرمائیں گے کہ یہ قیاس کس درجہ میں ہے۔

اگر مسئلہ مطلوبہ سب فقہاء کے ہاں ملتا ہے، لیکن حنفی مذہب میں دشواری ہے اور بقیہ مذاہب میں نسبتاً سہولت ہے اور عوام کا عام ابتلاء ہے تو اخلاص کے ساتھ جماعت اس پر غور کرے، اگر انکو یقین ہو جائے کہ عموم بلوی کے پیش نظر عصر حاضر میں دینی تقاضا سہولت و آسانی کا مقتضی ہے تو پھر مذہب مالک، مذہب شافعی،

مذہب احمد بن حنبل کو نفی الترجیب اختیار کرکے اور اس پر فتویٰ دیکر فیصلہ کیا جائے۔

ہمارے عصر حاضر کے اکابر نے فسخِ نکاح کی مشکلات کو اسی طرح حل کیا ہے، اور متاخرین حنفیہ نے مسئلہ مفقود و مجبر میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ البتہ تلفیق سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور تتبع رخص کو مقصد نہ بنایا جائیگا۔ مثلاً مسائلِ معاملات میں بیع قبل القبض ہے کہ آج کل تمام تاجر طبقہ اس میں مبتلا ہے، اب اس کی صورت حال پر غور کرکے پوری طرح جائزہ لیا جائے کہ اگر یہ ابتلاء واقعی ہے اور موجودہ معاشرہ مضطر ہے اور بغیر اس کے چارۂ کار نہیں تو مذہب مالکی پر فتویٰ دیدیا جائے کہ عدم جواز بیع قبل القبض مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ میں مذہب حنبلی بھی مذہب مالکی جیسا ہے، اور حدیث میں صراحۃً طعام ہی کا ذکر ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه۔ (سنن) امام ابوحنیفہؒ وامام شافعیؒ نے طعام پر بقیہ چیزوں کو قیاس کرکے منع کردیا ہے۔"

(بینات، ربیع الثانی ۱۳۹۳ھ، مئی ۱۹۷۳ء، بعنوان بحث و نظر ص ۴، ۵)

ایک اور موقع پر حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

"دین کے احکام تین قسم کے ہیں:

(۱) احکام منصوصہ اتفاقیہ۔

(۲) احکام اجتہادیہ اتفاقیہ۔

(۳) احکام اجتہادیہ خلافیہ۔

پہلی دو قسموں میں جدید اجتہاد کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، تیسری

سودی بینکاری کے خلاف جو تحریریں شائع ہوئی ہیں، ان میں خروج عن المذہب کی بات اتنے شدومد کے ساتھ ذکر فرمائی گئی ہے جس سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ کسی جزوی مسئلے میں خروج عن المذہب گویا (معاذ اللہ) خروج عن الدین کے برابر ہے، اور جیسے غیر سودی بینکاری کا سارا ڈھانچہ خروج عن المذہب پر مبنی ہے، نیز یہ کہ یہ خروج محض ایک شخص کی انفرادی رائے کی بنا پر کرلیا گیا ہے، حالانکہ ان میں سے کوئی بات بھی درست نہیں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کسی جزوی مسئلے میں کسی دوسرے مذہب کو اختیار کرلینا کوئی نئی بات نہیں ہے، مذکورہ بالا تمام مثالوں میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ دوسرے آپ نے دیکھا کہ اب تک جن مسائل پر گفتگو ہوئی ہے، ان میں صرف بھی ایک مسئلہ ہے جس میں بعض مالکی فقہاء کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، اور معاملہ بھی ایسا ہے جس میں فقہ حنفی میں عدم جواز کی کوئی صراحت بھی نہیں ہے، بلکہ بعض ان قواعد کے عموم میں بھی داخل ہے جو خود حنفیہ نے بیان کئے ہیں۔ تیسرے یہ صرف عبدالرحمن بن دینار رحمۃ اللہ علیہ ہی کے قول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ان تمام مالکی فقہاء سے اس کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے یہ فرمایا ہے کہ واعد نے اگر موعود لہ کو کسی کلفت میں داخل کردیا ہو تو واعد پر اس وعدے کا ایفا لازم ہوجاتا ہے جس کی تفصیل پیچھے وعدے کی بحث کے آخر میں فتح العلی المالک کے حوالے سے گذر چکی ہے۔ اور عبدالرحمن بن دینار بھی کوئی ایسے عالم نہیں ہیں جن کی بات کا کوئی اعتبار نہ ہو، وہ فقہ مالکی کے مستند راوی عیسیٰ بن دینارؒ کے بھائی ہیں، جو فقہ مالکی کتابیں مغرب سے مدینہ منورہ لے کر آئے۔ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا قول اہتمام سے ذکر کرکے اسے شاذ قرار دینے کے بجائے مسئلے کو مجتہد فیہ قرار دیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی حاکم اس کی بنیاد پر فیصلہ کردے تو وہ نافذ ہوگا۔ (تحریر الکلام فی مسائل الالتزام ص ۱۷۶ و ص ۱۸۵) عبدالرحمن بن دینارؒ کے حالات میں فرمایا گیا ہے کہ:

"عبد الرحمن بن دینار ذکر الرازی فی کتاب

الاستيعاب في أنساب الأندلس، قال: أخبرنا دينار بن واقد الغافقي أبو أمية غلبت عليه كنيته، وكان عالماً زاهداً، وذكر عبد الرحمن فقال: كان فقيهاً عالماً حافظاً يكنى أبا زيد شذور بقرطبة. قال في كتاب آخر: وكانت له رحلات استوطن في إحداها المدينة وهو الذي أدخل الكتب المعروفة بالمدنية، سمعها منه أخوه عيسى ثم خرج بها عيسى فعرضها على ابن القاسم. قال: وكان عبد الرحمن قد أخذه بالأندلس عن محمد بن يحيى السبائي ومن الصغير ويروى عن محمد بن إبراهيم بن دينار المدني وغيره. وتوفي يوم الجمعة لسبع خلون من المحرم سنة إحدى ومائتين ومولده سنة ستين ومائة وكان هو وأخوه يتواليان إلى يزيد العتبي وذكر أن أصلهم من طليطلة، وبنو دينار معروفون بالعلم. قال غيره: هو عبد الرحمن بن دينار بن واقد ورجا بن عامر بن مالك الغافقي وذكر أنه لما لقي ابن القاسم في رحلته الأخرى وروى عنه سماعه وعرض عليه المدونة وضمنها أشياء من رأيه وكان من الحفاظ المتقدمين والأخيار الصالحين. استوطن قرطبة." (ترتيب المدارك وتقريب المسالك ج ٣ ص ٥ :

د مكتبة الحياة، بيروت)

اور ان کا یہ قول محض کسی ایک شخص کی انفرادی رائے سے نہیں لیا گیا، بلکہ یہ مسئلہ چونکہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں پیش ہوا جس کی قرارداد کے الفاظ

پہنچے گئے تھے جن میں اس اجتماع میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا حبیب محمود صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب اور شیخ الحدیث کے نائب مفتی مولانا محمد انور صاحب (ظاہر ہے) موجود تھے۔ حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم کو بھی مسئلہ اصل ما لکی سماء سے لینے سے اختلاف نہیں تھا۔ بلکہ اختلاف یہ تھا کہ یہ رقم بینک کے واسطے سے خرچ نہیں ہونی چاہئے، باقی علماء کو بھی اس میں تامل ضرور تھا، لیکن ان وجوہ کی بناء پر جن کی تفصیل میں اوپر بیان کرچکا ہوں، انہوں نے تحریری قرارداد میں یہ شرط نہیں لگائی۔ چونکہ اس واقعے کو طویل مدت گذر گئی ہے۔ اس لئے اب مجھے یہ بالکل یاد نہیں رہا کہ اس مجلس میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن سے کوئی صاحب کیوں شریک نہیں تھے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب قدس سرہ اس مجلس کے بانیوں میں سے تھے، اور ہمیشہ مجلس میں وہ خود یا حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ، بلکہ اکثر دونوں شریک ہوا کرتے تھے۔ حضرتؒ کی وفات کے بعد بھی جہاں تک یاد ہے، یہ سلسلہ جاری رہا، اور بفضلہ تعالیٰ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کسی رنجش یا اختلاف کی بناء پر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کی طرف سے شرکت نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایسی کوئی بات کبھی پیدا ہوئی ہی نہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس سرہ بیماری کی وجہ سے شریک نہیں ہو سکے ہوں گے۔ اس کے سوا کوئی اور بات اس وقت کے حالات کے تحت ذہن میں نہیں آتی۔

ماہنامہ بینات ذوالحجہ ۱۴۰۹ھ کے شمارے میں ایک نکتہ بعد الوقوع بیان فرمایا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "دارالعلوم بنوری ٹاؤن" چونکہ شروع ہی سے تعلق پر مبنی اسلامی بینکاری کا مخالف رہا ہے، اس لئے وہاں سے کسی نے اس مجلس میں شرکت

مناسب نہیں سمجھی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں کے مفتی حضرات کو پہلے ہی یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ مجلس میں بینکاری پر کوئی تجویز آنے والی ہے، اور وہاں اس کی مخالفت مشکل ہوگی، اس لئے علیحدہ رہنے ہی میں عافیت سمجھی گئی۔ اس کے جواب میں اگر میں تحدیثِ نعمت کے طور پر یہ عرض کروں تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے مجھے حضرۃ الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جتنی صحبت عطا فرمائی ہے، وہاں کے موجودہ اکثر رفقاء دار الافتاء کو شاید بلکہ یقیناً اتنی صحبت میسر نہیں آئی ہوگی، بلکہ شاید ان میں سے کچھ حضرات نے ان کی زیارت بھی نہ کی ہو۔ بفضلہ تعالیٰ بندے کو تقریباً عمر بھر حضرت بنوری قدس سرہ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا ہے، بندے نے حضرت کے علمی افادات سے لے کر حضرت کی خوش مزاجی اور خوش خلقی تک ایک ایک ادا سے استفادہ کیا ہے، حضرت کے ساتھ دن نہیں بلکہ مہینے گذارے ہیں، ان کے ساتھ علمی مجلسوں میں شریک رہا ہوں، حضرت کے حکم پر اور حضرت کی نگرانی میں تحریریں لکھی ہیں، اور حضرت کی ان شفقتوں کا مورد رہا ہوں جن کا تذکرہ بھی میرے لئے مشکل ہے۔ اسی طرح حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ میرے بچپن کے استاذ تھے، میں نے زندگی میں سب سے پہلا فتویٰ انہی کے کہنے پر لکھا، اور پھر مسلسل فقہی مجلسوں میں ان کی صحبت سے استفادہ کیا، اس لئے ان مقدس بزرگوں کے فقہی اور علمی و عملی مزاج و مذاق سے بفضلہ تعالیٰ اتنی واقفیت ہے کہ اس کی بنیاد پر مذکورہ بالا تاثر کی حتمی طور پر تردید کر سکتا ہوں، بلکہ اگر گستاخی نہ سمجھی جائے تو یہ تلخ بات بھی کہہ سکتا ہوں کہ اس مسئلے میں موجودہ رفقاء دار الافتاء نے جو روش اختیار فرمائی ہے، وہ ان بزرگوں کی اس روش سے کسی طرح میل نہیں کھاتی جس کا بندے نے برسہا برس خود مشاہدہ کیا ہے، اور جس کی گواہی جامعہ کے لائق اور قدیم اساتذہ سے بھی مل سکتی ہے جو ان بزرگوں کی صحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں، اور جنہیں ان کے فقہی مذاق کو سمجھنے کا موقع ملا ہے۔

لہٰذا اگر چہ یہ درست ہے کہ اس مجلس میں بنوری ٹاؤن سے کوئی شریک نہیں ہوا تھا، لیکن اس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس حلقے میں علماء کرام اور اہل فتویٰ سے کوئی مشورہ ہوا ہی نہیں تھا، جیسا کہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو حضرات اس بحث مشورے میں شریک تھے، وہ اس وقت کے اساطین اہل فتویٰ میں شمار ہوتے ہیں۔

بہرکیف! یہ مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں اتفاق رائے سے طے ہو گیا تھا کہ اس مسئلے میں ان علماء مالکیہ کا قول اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر یہ مسئلہ عالمی سطح پر مختلف ندوات اور مجامع میں اٹھا جن میں مالکی علماء بھی موجود تھے، وہاں بھی علماء کی اکثریت نے اسے اختیار کیا۔ لہٰذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ محض ایک انفرادی رائے پر یہ قول اختیار کرلیا گیا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اس قسم کے التزام کا قضاءً لازم ہونا تو بعض مالکی علماء کا قول ہے لیکن دیانۃً واجب ہونے کے تو سب قائل ہیں، اور غیر سودی بینکوں میں گاہک کی طرف سے جو التزام ہوتا ہے، اس میں یہ صراحت نہیں ہوتی کہ یہ التزام قضاءً بھی لازم ہوگا، اور کم از کم میرے علم میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جس میں یہ معاملہ عدالت تک پہنچا ہو، اور وہاں سے اس کی ادائیگی کا فیصلہ ہوا ہو، لہٰذا اگر عدالت تک جائے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے تو اس میں کسی مذہب کے لحاظ سے بھی اشکال نہ ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ صدقہ اختیاری ہوتا ہے، اور اُسے لازم کر کے جبری بنادیا گیا ہے، تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ ہر نذر کا یہی حال ہوتا ہے کہ اُس سے اختیاری عبادت واجب اور لازم ہو جاتی ہے۔

مضاربت

جو لوگ غیر سودی بینکوں میں پیسے رکھواتے ہیں، ان کے ساتھ بینک مضاربت کا عقد کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پیسے رکھوانے والے رب المال ہوتے ہیں، اور بینک مضارب ہوتا ہے، اور دونوں کے درمیان یہ طے ہوتا ہے کہ اگر نفع ہوا تو وہ دونوں کے درمیان کس تناسب سے تقسیم ہوگا، اور اگر نقصان ہوا تو وہ سرمایہ کے بقدر رب المال اٹھائے گا، اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اس کی محنت بے کار جائے گی۔

غیر سودی بینکوں میں مضاربت پر جس طرح عمل ہوتا ہے، اس پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض اعتراضات وہ ہیں جو واقعے کی صحیح تحقیق نہ کرنے پر مبنی ہیں جن کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، مثلاً یہ اعتراض کہ مضارب سے اس عقد میں داخل ہونے کی کوئی فیس لی جاتی ہے۔ کم از کم بندے کے علم میں کوئی ایسا غیر سودی بینک نہیں ہے جو وہ فیس لیتا ہو جسے بعض معترضین نے "مضاربت فیس" کا نام دیا ہے۔ اسی طرح ڈالر اکاؤنٹ پر بھی فیس لینے کا جو اعتراض کیا گیا ہے، وہ بھی درست نہیں ہے ایسی کوئی فیس وصول نہیں کی جارہی، جبکہ اعتراض میں موجودہ صورت حال کا بیان ہے۔ معلوم ہوا پہلے یہ فیس ایک غیر سودی بینک نے اس وجہ سے شروع کی تھی کہ ملک میں ڈالر کے ذریعے کوئی کاروبار ممنوع تھا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ڈالر رکھوانے آتا تو اس ڈالر کو بازار میں بیچ کر روپے سے تبدیل کرنا پڑتا تھا، یا ملک سے باہر کسی کاروبار میں لگانا پڑتا تھا، اس منتقلی کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے بینک نے یہ فیس لگائی تھی، لیکن جب شریعہ بورڈ میں یہ مسئلہ آیا تو شریعہ بورڈ نے

البتہ فقہاء نے چونکہ عام طور سے ہونے والے مروجہ مسئلے تو سب سے پہلے ایسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں جیسے اس سے کوئی نئے معاملات پر جاری ہوتے ہیں۔ اس لئے بعد میں ائمہ نے مضاربت کی تعریف کیا تھی کہ جس میں شرکت کو دوسرا قدم سمجھا گیا جس میں شرکت مضاربت میں ہوا تھا۔ اس کی بنیاد پر انہوں نے یہ فرمایا کہ یہ بات متعین نہیں ہے کہ یہ رشتہ شرکت کا ہے یا مضاربت کا، جو ایک اعتبار سے وہ بھی تعلق نہیں تھا کہ ایک لحاظ سے شرکت تھی، اور ایک لحاظ سے مضاربت۔

مضاربت کے اخراجات

ایک اور اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ بینک جو مضارب ہے، اپنے تمام اخراجات ڈپازیٹرز پر ڈالتا ہے، اور تمام اخراجات نکالنے کے بعد نفع تقسیم کرتا ہے، حالانکہ بحیثیت مضارب اسے اپنے دفتری اخراجات خود برداشت کرنے چاہئیں۔ یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عام شرعی قاعدہ تو یہ ہے کہ مضاربت کے کاروبار کے تمام اخراجات جسے آج کل کی عربی اصطلاح میں "نفقات مباشرة" اردو میں "براہ راست اخراجات" اور انگریزی میں direct expenses کہا جاتا ہے، خود مضاربت کے مال پر ہوتے ہیں، ان اخراجات میں مال کی خریداری، اس کی ترسیل وغیرہ کے اخراجات شامل ہوتے ہیں، مضارب کی صرف محنت ہوتی ہے، لیکن جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں اس ادارے کے اپنے دفتری اخراجات، ملازمین کی تنخواہیں وغیرہ "نفقات غیر مباشرة" یا اردو میں بالواسطہ اخراجات اور انگریزی میں indirect expenses کہتے ہیں، اور علماء عصر نے کہا ہے کہ جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو اس کے اس قسم کے اخراجات وہ خود برداشت کرے گا، اور یہ اخراجات مضاربت کے مال پر نہیں ڈالے جا سکتے۔ یہ بات

میں نے اپنے ایک مقالہ "المضاربة المشتركة" میں، جو کہ میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کی دوسری جلد میں شائع ہوا ہے، یہ تجویز پیش کی تھی کہ جہاں مضاربت کی بنیاد پر لوگوں سے پیسے لئے جاتے ہیں، اس اصول پر عمل کیا جا سکتا ہے کہ صرف براہ راست اخراجات مضاربت کے مال پر ڈالے جاتے ہیں، بالواسطہ اخراجات نہیں۔

اب محققین نے اس اصول کو تسلیم کر لیا ہے اور اب یہ بیان ہوا کہ اگرچہ ایک طرف وہ شخص قانونی کو غیر محدود قرار دیتے ہیں، اور دوسری طرف اس اصول کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ کسی ادارے یا شخص قانونی کے مضارب بننے کی صورت میں اس ادارے کے بالواسطہ اخراجات مال مضاربت پر نہیں، بلکہ اس مضارب پر ڈالے جائیں گے۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق سمجھ میں نہیں آتی لیکن ان کا کہنا ہے کہ غیر سودی بینک اس اصول پر عمل نہیں کرتے، بلکہ وہ اپنے ادارے کے تمام انتظامی اخراجات بھی مضاربت کے مال سے وصول کرتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ بھی کیا جا چکا ہے، یہ مضاربت کی صورت حال سے عدم مطابقت کی بنیاد ہے۔ فارم کی مندرجہ ذیل عبارت میں صراحت ہے کہ مضاربت کے مال سے حاصل شدہ مجموعی آمدنی میں سے براہ راست اخراجات (direct expenses) منہا کرنے کے بعد نفع تقسیم کیا جائے گا:

3.4 The Bank shall share in the profit on the basis of a predetermined percentage of the gross income of the Business (the "Management Share"). The Gross Income of the Business is defined as all income of the Business minus all direct costs and expenses incurred in deriving that income.

عبارت کو ٹھیک ٹھیک پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہاں انہی حقیقی اخراجات کا ذکر ہو رہا ہے جن کی تفصیل اوپر گذری۔ عبارت یہ ہے:

> 21 CHARGES AND EXPENSES
>
> 21.1 The Bank may, without any further express authorization from the Customer, debit any account of the customer maintained with the Bank for:
>
> (i) All expenses, fees, commissions, taxes, duties or other charges and losses incurred, suffered or sustained by the Bank in connection with the opening/ operation/ maintenance of the Account and/ or providing the services and/ or for any other banking service which the Bank may extend to the Customer.
>
> (ii) The amount of any or all losses, claims, damages, costs, charges, expenses or other amounts which the Bank may suffer, sustain or incur as a consequence of acting upon the Instructions
>
> (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۳۰۲، ۳۰۳)

اس عبارت کو اوپر کی اس عبارت کے ساتھ جس میں صرف براہ راست اخراجات منہا کرنے کا ذکر ہے، کسی بھی قانون دان سے پڑھوا کر دیکھ لیں، وہ اس کے سوا کوئی مطلب بیان نہیں کرے گا جو ہم نے بیان کیا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔

یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم

شرکتوں کا شرعی تقاضا یہ ہے کہ اس میں رقمیں لگانے والے کو پتہ

مخصوص مدت کے لئے رقمیں رکھواتے ہیں۔ لیکن اکاؤنٹ میں سے رقمیں نکالنے اور داخل کرنے کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں اس صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے نفع کی تقسیم کا ایک طریق کار بتایا ہے جسے "روزانہ کی پیداوار" کہا جاتا ہے، انگریزی میں اسے daily product کہا جاتا ہے، اور عربی میں "حساب النمر" یا "حساب النقاط" کہتے ہیں۔ میں نے سب سے پہلے اس طریقے کا نام اور تذکرہ اس وقت سنا جب اسلامی نظریاتی کونسل میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا، مسئلہ یہ سامنے آیا کہ اگر بینک میں رقم رکھوانے اور نکالنے کی کوئی تاریخ متعین کی جائے کہ تمام شرکاء ایک ہی تاریخ میں رقمیں جمع کرائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نفع نقصان کا تعین ہونے پر نکالیں، اور بیچ میں کسی کو ضرورت کے وقت میں نہ کوئی رقم رکھوانے کی اجازت ہو، اور نہ نکالنے کی تو اس میں لوگوں کو سخت دشواری پیش آئے گی، لہٰذا کیا کوئی ایسا طریقہ ممکن ہے جس میں رقمیں ڈالنے اور نکالنے کا یہ سلسلہ جو آج بینکوں میں رائج ہے، برقرار رکھا جا سکے؟ بینک میں رقمیں رکھوانا آج کل ایک عام ضرورت بن چکا ہے، یہاں تک کہ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوانے کو علماء عصر نے باتفاق اسی ضرورت کی وجہ سے جائز کہا ہے، ورنہ اس سے سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے۔ اب لوگوں کو اس بات کا پابند کرنا کہ وہ کسی ایک خاص تاریخ میں بینک میں رقمیں رکھوائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نکالیں، تقریباً ناقابل عمل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اس خاص تاریخ کے علاوہ کسی اور دن کسی کو رقم رکھوانے کی ضرورت ہو تو وہ کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھوائے، مضاربت کھاتے میں شریک نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کی تمام رقوم سے بینک تو نفع حاصل کرے، لیکن ان رقوم کے مالکان کو کوئی نفع نہ ملے۔

ان ساری باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے یہ تجویز پیش کی گئی کہ رقمیں خواہ کسی وقت بھی ڈالی جائیں، انہیں یومیہ پیداوار کے حساب

طریقے کے مطابق نفع میں شریک کیا جائے۔ یومیہ پیداوار کے حسابی طریقے کا مطلب یہ ہے کہ مدت مضاربت کے اختتام پر جو نفع آئے، اس کے بارے میں یہ حساب کیا جائے کہ اوسط فی یوم فی روپیہ کتنا نفع حاصل ہوا؟ مثلاً تیس دن میں تین سو روپے پر تیس روپیہ نفع ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سو روپے پر فی یوم ایک روپیہ نفع آیا، لہٰذا ایک روپے پر فی یوم نفع 0.00333 ہوا۔ اب اگر کسی شخص کا ایک روپیہ پندرہ دن مضاربت کھاتے میں رہا تو اس ایک روپے کو 0.00333 پندرہ سے ضرب دی جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ایک روپے پر پندرہ دن میں 0.04999 نفع آیا۔ اب اگر کسی کے دس روپے پندرہ دن رہے تھے تو اس نفع کو دس سے ضرب دے کر اس کا نفع 0.4999 ہو گیا۔ اس طریقے کو یومیہ پیداوار کا حساب کہا جاتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے مذکورہ بالا امور کو مدنظر رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں کے لئے اس طریق کار کی منظوری دی جو اس کی رپورٹ کے صفحہ ۴۸ پر "بینک ڈپازٹس" کے زیر عنوان مذکور ہے۔ میں تو اس وقت کونسل کا سب سے کم عمر رکن تھا لیکن اس وقت کونسل کے علماء ارکان میں حضرت مولانا شمس الحق صاحب افغانی، اور حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب کاکاخیل رحمہ اللہ تعالیٰ اور بریلوی حضرات میں سے حضرت مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، اور پیر قمر الدین سیالوی شامل تھے۔

یہ طریق کار ان تمام جگہوں پر زیر بحث آیا جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے تھے اور تمام مقامات پر اسی طریقے کو اختیار کیا گیا، چنانچہ شیخ وہبہ زحیلی (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے اپنی مشہور کتاب "الفقہ الإسلامی وأدلتہ" میں اس پر صراحت بحث کی ہے:

"یتحدد عائد الاستثمار فی المصارف الإسلامیة علی الشھر الذی یجری فی الشرکات المساھمة فی خلال

فترة زمنية معينة، وهي سنة مالية نظراً لاستمرار المضاربة المشتركة. وعلى ذلك فإن الربح المعلن في نهاية كل سنة مالية لايتقرر إلا للمبلغ الذي يبقي من أول السنة إلى نهايتها. فإذا استرد المستثمر في المضاربة المشتركة كامل مبلغه أو جزءً منه قبل انتهاء السنة حيث لايكون هناك إعلان للربح فإن هذا المبالغ المستردة لايكون له نصيب من الربح الذي يجري حسابه وإعلانه للتوزيع في نهاية تلك السنة.

ولهذا نظير مماثل في المضاربة الخاصة المقرر أحكامها لدي فقهائنا. ذكر الرملي في نهاية المحتاج أنه إذا استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسارة فإن المال المضارب به يرجع إلى الباقي لأن مالك المال لم يترك في يد المضارب غيره فصار كما لو اقتصر في الابتداء على إعطائه. (نهاية المحتاج ٥/٢٤١) ويعرف العائد بضرب المبلغ المستثمر في المدة التي بقي فيها في الاستثمار والحاصل هو المعروف في أعمال البنوك الربوية بنظام الأعداد أو النمر. وهو ضرب الرصيد اليومي في عدد الأيام التي مكثها هذا الرصيد، والعدد الناتج هو مقدار الفائدة لمدة يوم واحد. علماً بأن الربح يكون بالمال أو بالعمل حسب الاتفاق أو بضمان العمل كما في شركة الأعمال وتضمين الغاصب؛ لأن الغنم مقابل

الغرم أو الخراج والاستحسان أي مستحق ببيه (بدائع: ٦/٧٧). فإذا صار الشريك ضامنا بسبب ما كان جميع الربح له لضمانه إياه لأنه خراج المال.

وبما أن الاستثمار اللاربوي استثمار إنتاجي يعتمد على الربح الفعلي الذي لايتحقق بالسرعة التي يبدأ فيها الاستثمار المصرفي حركة الحساب في ميدان الفوائد فإن الطريقة الحسابية المصرفية في البنوك الإسلامية تكون المدة فيها على أساس الشهور بدل الأيام. فمن يدفع ألف دينار للاستثمار السنوي لايتساوى مع من يدفع نفس الألف في منتصف العام أي الاستثمار لمدة ستة أشهر فقط ويكون عائد الاستثمار السنوي أكثر بنسبة مثلاً وعائد الاستثمار النصف سنوي ٧% فإن اقتصر الاستثمار على نصف سنة فقط فتكون النسبة نصف نسبة العائد السنوي.

وذكر الدكتور أحمد النجار: أن وحدة المدة إما اليوم أو الأسبوع أو الشهر وفقاً لما تقرره اللوائح التنظيمية المعتمدة للبنك وتكون معلنة للمستثمرين. وهذا مقبول من حيث المبدأ إن تحقق الربح كما سيأتي بيانه. وأضاف الدكتور النجار: أنه في حالات تغير مبلغ المستثمر الواحد خلال السنة بأن تناولها الإضافة أو السحب يكون حساب الثمر على أساس أرصدة الاستثمار عقب كل تعديل مابين تاريخ التعديل وتاريخ

إنهاء الاستثمار أو نهاية السنة المالية أيهما أقرب. كما يمكن كطريق آخر أخذ الفرق بين نمر المبالغ المضافة للاستثمار ونمر المبالغ المسحوبة محسوبة من تاريخ الإضافة ومن تاريخ السحب إلى تاريخ إنهاء الاستثمار أو تاريخ انتهاء السنة المالية أيهما أقرب. وإن اتباع أي من الطريقين يعطي نفس النمر التي تعطيها الطريقة الأخرى۔"

(الفقه الإسلامي وأدلته ج ۹ ص ۱۱۰ و ۱۱۴ دار الفکر دمشق)

بندے نے بھی اپنی کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کی دوسری جلد میں اس طریق کار پر گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایک نیا طریق کار ہے جس کا صریح ذکر کتب فقہ میں ملنا ممکن نہیں، لیکن چونکہ یہ ایک نئی صورت حال ہے جس کی حاجت پیش آنے کا اس وقت تصور نہیں تھا، اس لئے اس کو ان اصولوں کی روشنی میں دیکھنا چاہئے جو شرکت اور مضاربت کے بنیادی اصول ہیں۔ قرآن کریم اور احادیث میں شرکت اور مضاربت کے بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں جن کی روشنی میں عدل کے عام اصولوں اور عرف وتعامل کی بنیاد پر فقہاء کرامؒ نے احکام متعین فرمائے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں نفع کی تقسیم کے بارے میں جو بنیادی قاعدہ فقہاء کرامؒ نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ "الربح على ما اصطلحا عليه والوضيعة على قدر المال" یعنی نفع اس بنیاد پر تقسیم ہوگا جس پر شرکاء متفق ہو جائیں، اور نقصان ہمیشہ سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے اس اصول کو حدیث مرفوع کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ہدایہ کی تخریجات میں فرمایا گیا ہے کہ ان الفاظ سے کوئی حدیث مرفوع موجود نہیں ہے، البتہ حضرت علیؓ اور متعدد تابعین سے یہ اصول مروی ہے۔

(١) أخبرنا عبد الرزاق قال: قال القيس بن الربيع عن أبي الحصين عن الشعبي عن علي في المضاربة: "الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه." وأما الثوري فذكره عن أبي حصين عن علي في المضاربة أو الشريكين.

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب ووضيعته، رقم ١٥٠٨٧، ج ٨ ص ٢٤٨، ط: المجلس العلمي)

(٢) رَوَّينا من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن أبي حصين قال: قال علي بن أبي طالب في المضارب وفي الشريكين: "الربح على ما اصطلحا عليه." رواه ابن حزم في المحلى (٨/١٢٦) وسنده صحيح مرسل، ورواه عبد الرزاق عن قيس بن الربيع عن الشعبي عنه (التلخيص ٢/٢٥٥) (إعلاء السنن، باب شركة العنان وأحكامها، ج ١٣ ص ٢٤)

(٣)......عن إبراهيم والشعبي في الشريكين قالا: "الشركة على ما اصطلحا عليه والوضيعة على المال."

(٤)....عن أبي جعفر قال: "إذا اشترى الرجل المتاع وأشرك فيه أحدا فالربح على ما اشترط عليه والوضيعة على المال."

(٥)....عن الحسن وابن سيرين قالا: " الربح على ما اشترطا عليه والوضيعة على المال."

(٦)......عن شعبة قال: سألت الحكم وحمادا وقتادة

عن رجلين اشتركا فجاء أحدهما بألفين وجاء الآخر بألف فاشتركا واشترطا أن الوضيعة بينهما والربح نصفين فقال: "الربح على ما اشترطا عليه والوضيعة على المال."

(المصنف لابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، باب في الشريكين من قال الربح على ما اصطلحا الخ، رقم الآثار بالترتيب: ۲۰۳۳۴، ۲۰۳۲۸، ۲۰۳۳۰، ۲۰۳۳۶، ج ۱۰ ص ۴۵۹، ۴۶۱، ط شركة دار القبلة)

(۷) ... عن قتادة ... قال: "... الربح على ما اصطلحوا عليه والوضيعة على المال."

(۸) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن سيرين وأبي قلابة قالا في المضاربة: "الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه."

(۹) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا الثوري عن أبي حصين وعن هاشم أبي كليب وعن إبراهيم وإسماعيل الأسدي عن الشعبي وعاصم الأحول عن جابر بن زيد قالوا: "الربح على ما اصطلحوا عليه والوضيعة على المال. هذا في الشريكين فإن هذا بمئة وهذا بمئتين."

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب الخ، رقم الآثار بالترتيب ۱۵۰۸۱، ۱۵۰۸۲، ۱۵۰۸۹، ج ۸ ص ۲۴۸)

اس اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کاروبار کا نقصان تو ہمیشہ سرمائے

پر پڑنا ضروری ہے، یعنی جس نے جس تناسب سے سرمایہ لگایا ہے، نقصان بھی وہ اسی تناسب سے برداشت کرے گا، اور اس کے خلاف اگر باہمی رضامندی سے بھی کوئی معاہدہ کرلیا جائے جس میں نقصان کوئی ایک فریق اُٹھائے، یا کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمائے سے کم یا زیادہ نقصان برداشت کرے تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن جہاں تک نفع کی تقسیم کا سوال ہے، تو جب تک تمام شرکاء کو نفع مل رہا ہو، اور کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس میں کسی ایک شریک کو نفع ملے، دوسرے کو نہ ملے (جسے فقہاء کرام نے انقطاع الشرکۃ سے تعبیر کیا ہے) تو تقسیم کی کوئی بھی شرح باہمی رضامندی سے تجویز کی جاسکتی ہے۔ انہی مختلف شرحوں کو بینکاری کی اصطلاح میں ''وزن'' یا ''ویٹیج'' (weightage) کہا جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کے جس ارشاد پر فقہاء حنفیہ نے یہ اصول متفرع کیا ہے، وہ شرکت اور مضاربت دونوں کے لئے ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

"وأما الثوري فذكره عن أبي حصين عن علي في المضاربة أو الشريكين۔"

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نفقة المضارب ووضيعته، رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۴۸)

پھر فقہاء کرام نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ مضاربت میں شرح نفع کا تناسب مختلف حالتوں میں مختلف مقرر کرلیا جائے تو ایسا کرنا جائز ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

"وقال ابن سماعة: سمعت محمدا قال في رجل دفع إلى رجل مالاً مضاربة فقال له: إن اشتريت به الحنطة فلك من الربح النصف ولي النصف، وإن اشتريت به الدقيق فلك الثلث ولي الثلثان، فقال: هذا جائز وله

أن يشتري أي ذلك شاء على ما سمى له رب المال ؛ لأنه خيره بين عملين مختلفين فيجوز، كما لو خير الخياط بين الخياطة الرومية والفارسية. ولو دفع إليه على أنه إن عمل في المصر فله ثلث الربح، وإن سافر فله النصف جاز، والربح بينهما على ما شرطا إن عمل في المصر فله الثلث وإن سافر فله النصف۔“

(بدائع الصنائع، كتاب المضاربة ج۶ ص ۹۹ ط: ایچ ایم سعید)

بظاہر اس معاملے میں بھی شرکت اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ نفع کا تناسب مقرر ہونا جس طرح شرکت میں ضروری ہے، اسی طرح مضاربت میں بھی ضروری ہے۔ (دیکھئے شرکت کے لئے بدائع ج ۶ ص ۵۹ اور مضاربت کے لئے ج ۶ ص ۸۵)

اب ذرا غیر سودی بینک اکاؤنٹس کی فقہی حیثیت پر غور فرمائیے:

جو لوگ بینک کے اکاؤنٹ میں رقمیں جمع کرتے ہیں، وہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ شرکت کرتے ہیں، پھر یہ سب مل کر بینک سے مضاربت کرتے ہیں جس میں اکاؤنٹ ہولڈر ارباب الاموال ہیں، اور بینک مضارب ہے۔ اور فقہی اعتبار سے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بہت سے لوگ مل کر کسی ایک مضارب سے مضاربت کا عقد کریں۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی متعدد کتب میں تو اسکی تصریح موجود ہے، اور اگرچہ اس بات کی تصریح حنفیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک مسئلہ نقل فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی اسے جائز کہا ہے، اور ساتھ ہی اُنکے نزدیک ایسی صورت میں ارباب الاموال کے درمیان نفع میں تفاضل بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے، علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"وإن قارض اثنان واحدا بألف جاز، وإذا شرطا له ربحا متساويا منهما جاز، وإن شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز، ويكون باقي ربح مال كل واحد منهما لصاحبه، وإن شرطا كون الباقي من الربح بينهما نصفين لم يجز، وهذا مذهب الشافعي، وكلام القاضي يقتضي جوازه، وحكي ذلك عن أبي حنيفة وأبي ثور. ولنا: أن أحدهما يبقى له من ربح ماله النصف والآخر يبقى له الثلثان، فإذا اشترطا التساوي فقد شرط أحدهما للآخر جزءا من ربح ماله بغير عمل فلم يجز كما لو شرط ربح ماله المنفرد."

(المغنی لابن قدامہ ج۵ ص۱۳۶)

یہاں مسئلہ یہ بیان ہو رہا ہے کہ دو مختلف آدمیوں، مثلاً زید اور عمرو نے ایک مضارب مثلاً بکر سے الگ الگ مضاربت کا معاملہ کیا، زید نے مضارب کا حصہ نصف مقرر کیا، اور عمرو نے ایک ثلث، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ثلث بکر کا ہوگا، اور دو ثلث عمرو کے ہوں گے، گویا دونوں ارباب الاموال نے بکر کے ساتھ نفع کی الگ الگ شرحیں مقرر کیں، اب امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مضارب کو اس کا حصہ دینے کے بعد زید اور عمرو کے درمیان نفع کی تقسیم ان کے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت کے حساب سے ہوگی، اس لئے وہ مضارب سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ اس کا حصہ دینے کے بعد جو بچے گا، وہ ہم آپس میں برابر تقسیم کریں گے، کیونکہ زید کے لگائے ہوئے سرمائے کا حصہ تو نفع کا نصف تھا، اور عمرو کا دو ثلث تھا، اس لئے وہ اسی تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے، برابری کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہوگا کہ زید اور عمرو جو دونوں رب المال ہیں، اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے نہیں، بلکہ تفاضل کے ساتھ نفع

من نصيب الآخر، إن لم يبينا لم يجز، وإن بيّنا نظر إن لم يقولا: الباقي بيننا صح ويكون الباقي من نصيب كل واحد له، فإن قالا: الباقي بيننا لا يصح لأنه يبقى لمن شرط للعامل الثلث أقل، فلا يكون الباقي بينهما سواء، كما لو قال: ثلث الربح لك، والباقي بيننا أثلاثا لا يصح." (التهذيب للبراذعي كتاب القراض، ج ۳ ص ۳۸۲ ط: دار الكتب العلمية)

مالکیہ کے نزدیک بھی قریب قریب یہی بات ہے۔ علامہ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں:

"وسئل مالك عن رجل أخذ من رجلين مالا قراضا فأراد أن يخلطه بغير إذنهما فقال: يستأذنهما أحسن وأحب إلي، فإن لم يستأذنهم فلا أرى عليه سبيلا. قيل له: فإنه استأذن أحدهما فأذن له ولم يأذن له الآخر فخلطهما؟ قال: يستغفر الله ولا يعود."

(البيان والتحصيل لابن رشد ج ۱۲ ص ۳۲۴)

اور امداد الاحکام میں بھی ایک سوال کے جواب میں متعدد ارباب الاموال کے ایک مضارب سے معاملہ کرنے کی ایک صورت بیان ہوئی ہے، اور اس میں اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ کسی رب المال کا روپیہ باقی شرکاء کی مرضی سے حساب سے پہلے ہی واپس کر دیا جائے۔ ملاحظہ فرمایئے:

"سوال: کچھ دقتوں پر نظر کر کے یہ بات ذہن میں کئی مرتبہ آچکی ہے کہ بالفعل صرف ایک ہزار روپیہ دس مسلمانوں سے بوقت واحد، مثلاً محرم کے مہینے میں، لے کر اس روپیہ سے ہر

بھی اتنی مخصوص مناسب ہوگی۔

جہاں تک شرکاء کے وقفے وقفے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس کے لئے ایک سادہ سی مثال پر غور کریں۔ فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک چلتا ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع ونقصان کا حساب سالانہ یکم رمضان کو کرتے ہیں۔ اب یکم رمضان سے چھ مہینے پہلے بکر ان سے کہتا ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لئے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بکر کو شریک کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ بکر اتنا سرمایہ کاروبار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہو جائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکاء کا ایک ایک تہائی ہوگا۔ البتہ یکم رمضان کو جب نفع ونقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ بکر کی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لئے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔ اگر تینوں فریق اس پر متفق ہو جائیں تو بظاہر "الربح علی ما اصطلحا علیہ" کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ یہی یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا بھی مطلب ہے۔

اس پر بنیادی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ نفع کا جو حساب آخر میں کیا گیا ہے، اس میں وہ نفع بھی شامل ہو جاتا ہے جو صرف زید اور عمرو کے مال پر ہوا جو ابتداء سے شریک تھے، لیکن اس میں حصہ دار بکر بھی ہو رہا ہے جو بعد میں شریک ہوا جبکہ اس وقت وہ کاروبار میں شریک نہیں تھا۔

اس اشکال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ چونکہ بکر شروع سے کاروبار میں شریک نہیں تھا، اس لئے اس کا نفع کا حصہ بھی اسی نسبت سے کم ہو گیا ہے۔ اس لئے

اس میں عدل و انصاف کے خلاف کوئی بات نہیں ہے۔ نیز شرکت قائم ہو جانے کے بعد یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ سب لوگوں کا سرمایہ شرکت کے حوض میں جانے کے بعد مخلوط ہو جاتا ہے۔ اسی لئے نفع میں شرکاء کے درمیان کمی بیشی جائز ہے۔ فرض کیجئے کہ زید کا سرمایہ کاروبار میں چالیس فی صد ہے، اور عمرو کا ساٹھ فی صد اور کام دونوں کرتے ہیں۔ اگر دونوں باہمی رضامندی سے یہ معاہدہ کریں کہ زید کو نفع کا ساٹھ فی صد ملے گا، اور عمرو کو چالیس فی صد تو یہ صورت مذکورہ بالا آثار کی روشنی میں جائز ہے، اور فقہاء حنفیہ بھی اسے جائز کہتے ہیں۔ اب زید کے ساٹھ فی صد نفع میں سے دو تہائی یعنی چالیس فی صد تو زید کے اپنے سرمائے کے حصے اور اپنے عمل سے حاصل ہوا ہے، اور باقی بیس فی صد عمرو کے لگائے ہوئے سرمائے اور عمل سے، لیکن اس کے لئے یہ بیس فی صد نفع بھی طے شدہ شرط کے مطابق حلال ہے۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ اگر زید اور عمرو نے شرکت کا عقد کر لیا، لیکن اپنا سرمایہ اکٹھا نہیں کیا۔ اس کے باوجود اگر زید صرف اپنے مال سے شرکت کے لئے کوئی چیز خرید کر بیچے تو اس کے نفع میں دونوں شریک ہوں گے، اور اگر خریداری کے بعد وہ چیز تباہ ہو جائے تو اس کا نقصان بھی دونوں اٹھائیں گے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"أما قوله الشركة تنبیء عن الاختلاط فمسلم، لكن على اختلاط رأس المال أو على اختلاط الربح؟ فهذا مما لا يتعرض له لفظ الشركة، فيجوز أن يكون تسميته شركة لاختلاط الربح لا لاختلاط رأس المال، واختلاط الربح يوجد بأن اشترى كل واحد بمال نفسه على حدة، لأن الزيادة وهي الربح تحدث على

الشركة، حتى لو هلك بعد الشراء بأحدهما كان الهالك من المالين جميعا لأنه هلك بعد تمام العقد." (بدائع الصنائع ج۶ ص ۶۰ طبع کراچی)

یعنی اسی طرح اعمال میں اگر ایک شریک نے کوئی عمل نہ کیا ہو، تب بھی وہ اس اجرت کا شریک ہوتا ہے جو دوسرے شریک کے عمل پر ملی ہو۔ چنانچہ مبسوط سرخسی میں ہے:

"قال: والشريكان في العمل إذا غاب أحدهما أو مرض أو لم يعمل وعمل الآخر: فالربح بينهما على ما اشترطا؛ لما روي أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنا أعمل في السوق ولي شريك يصلي في المسجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لعلك بركتك منه))، والمعنى أن استحقاق الأجر بتقبل العمل دون مباشرته، والتقبل كان منهما وإن باشر العمل أحدهما. ألا ترى أن المضارب إذا استعان برب المال في بعض العمل كان الربح بينهما على الشرط، أو لا ترى أن الشريكين في العمل يتفاوتان في الربح وهما لا يستطيعان أن يعملا على وجه يكونان فيه سواء، وربما يشترط لأحدهما زيادة ربح لحذاقته وإن كان الآخر أكثر عملا منه. فكذلك يكون الربح بينهما على الشرط ما بقي العقد بينهما وإن كان المباشر للعمل أحدهما، ويستوي إن امتنع الآخر من العمل بعذر أو بغير عذر؛ لأن العقد لا يرتفع بمجرد

امتناعه من العمل واستحقاق الربح بالشرط في العقد."

(المبسوط، وقبل كتاب الشركة ج:۱۱ ص ۱۵۸ ط: دار المعرفة)

نیز شرکۃ الوجوہ میں مال کسی بھی شریک کا نہیں ہوتا، اور شرکت صرف اس بات کے لئے ہوتی ہے کہ دو آدمی محض اپنی ساکھ کی بنیاد پر سودا اُدھار خرید کر بازار میں بیچتے ہیں۔ پھر اگر ان میں سے ایک شریک صرف اپنی وجاہت کی بنیاد پر کچھ مال خریدے، دوسرا نہ موجود ہو اور نہ بیچنے والا اُسے جانتا ہو، تب بھی وہ اس مال میں شریک سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں ہے:

"حتى لو اشتركا بوجوههما على أن يكون ما اشتريا أو أحدهما بينهما نصفين أو أثلاثا أو أرباعا وكيف ما شرطا على التساوي والتفاضل، كان جائزا وضمان ثمن المشتري بينهما على قدر ملكيهما في المشترى والربح بينهما على قدر الضمان."

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج۵ ص ۶۴)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں قسم کی شرکتوں کے جواز پر اس طرح استدلال فرمایا ہے:

"ولنا: أن الناس يتعاملون بهذين النوعين في سائر الأعصار من غير إنكار عليهم من أحد. وقال عليه الصلاة والسلام: لا تجتمع أمتي على ضلالة. ولأنهما يشتملان على الوكالة والوكالة جائزة والمشتمل على الجائز جائز وقوله: إن الشركة شرعت لاستنماء المال فيستدعي أصلا يستنمى فنقول: الشركة بالأموال شرعت لتنمية المال وأما الشركة بالأعمال أو بالوجوه

فما شرعت لتنمية المال بل لتحصيل أصل المال؛ والحاجة إلى تحصيل أصل المال فوق الحاجة إلى تنميته فلما شرعت لتحصيل الوصف فلأن تُشرع لتحصيل الأصل أولى. ... وكذا بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يتعاملون بهذه الشركة فقرّرهم على ذلك حيث لم ينههم ولم ينكر عليهم، والتقرير أحد وجوه السنة، ولأن هذه العقود شُرعت لمصالح العباد، وحاجتهم إلى استنماء المال متحققة. وهذا النوع طريق صالح للاستنماء فكان مشروعا؛ ولأنه يشتمل على الوكالة والوكالة جائزة إجماعا."

(بدائع الصنائع، کتاب الشرکۃ ج۶ ص ۵۸)

ان مثالوں سے واضح ہے کہ شرکت میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ مجموعی نفع، خواہ کسی کے روپے سے حاصل ہوا ہو، اُسی کو شرکاء کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

نیز شرکت اور مضاربت میں اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں اگر منطقی باریکیوں کا لحاظ کیا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں، لیکن فقہاء کرامؒ نے انہیں تعامل اور حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ ایک اور مثال ملاحظہ فرمایئے:

"إذا أقعد الصانع معه رجلاً في دكانه، فطرح عليه العمل بالنصف، جاز استحسانا، لتعامل الناس من غير نكير منكر، ولأن الناس بحاجة إلى ذلك، فالعامل قد يدخل بلداً لا يعرفه أهلها، ولا يأمنونه على متاعهم، وإنما يأمنون على متاعهم صاحب الدكان الذي

بمعرفوته، وصاحب الدكان لا يتبرع على العامل بمثل هذا في العادة، ففي تجويز هذا العقد يحصل غرض الكل؛ فإن العامل يصل إلى عوض عمله، وصاحب الدكان يصل إلى عوض منفعة دكانه، والناس يصلون إلى منفعة عمل العامل. ويطيب لرب الدكان الفضل، لأنه أقعده في دكانه، وأعانه بمتاعه، وربما يقيم صاحب الدكان بعض العمل، كالخياط يقبل المكان، ويلي قطعه، ثم يدفع إلى آخر بالنصف۔

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: هذا العقد نظير عقد السلم، من حيث أنه رخص فيه لحاجة الناس۔" (المحيط البرهاني، كتاب الشركة، الفصل الأول ج۸ ص ۳۵۵ ط: إدارة القرآن)

یہ درست ہے کہ جتنی مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں، وہاں اگرچہ ایک شخص دوسرے کے مال، عمل یا وجاہت سے منتفع ہو رہا ہے، لیکن انکے درمیان عقد پہلے سے موجود ہے، اور بینکاری کے طریق کار میں جو لوگ مدت شرکت شروع ہونے کے بعد آ رہے ہیں، وہ عقد میں پہلے سے شریک نہیں تھے، لیکن ایک نظیر ایسی بھی موجود ہے جہاں پہلے سے عقد نہ ہونے کے باوجود فریقوں کے درمیان مشارکت تسلیم کی گئی، اور وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور فیصلہ ہے جو موطا امام مالک میں منقول ہے، اور وہ یہ کہ انکے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ اور عبیداللہ بن عمرؓ عراق گئے جہاں اس وقت حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ حاکم تھے، اور کچھ رقم حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ منورہ بھیجنا چاہتے تھے، جب حضرت عمرؓ کے یہ صاحب زادے مدینہ منورہ جانے لگے تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے ان سے کہا کہ یہ رقم میں آپ کو قرض کے طور پر دیتا

ہوں، آپ چاہیں تو اس کا سامان یہاں سے خرید کر وہاں بیچ دیں، نفع خود رکھ لیں، اور اصل رقم حضرت عمرؓ کو دیدیں، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا، لیکن جب حضرت عمرؓ کو علم ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے میرے بیٹوں کو قائد و بیٹوں نے کیلئے یہ معاملہ کیا ہے، اس لئے انہوں نے جو نفع کمایا ہے، وہ بیت المال کو واپس کریں۔ حضرت عبیداللہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ مال ہلاک ہو جاتا تو اس کی ذمہ داری ہم پر ہی ہوتی، اس لئے اس کا نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بات نہیں مانی، پھر ایک صاحب نے تجویز پیش کی کہ آپ اسے مضاربت بنادیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے مضاربت قرار دیکر آدھا نفع ان صاحبزادوں کو دیا اور آدھا نفع بیت المال میں داخل کر دیا۔ (موطأ امام مالکؒ، باب ما جاء فی القراض، حدیث نمبر ۱۳۹۵)

اس واقعے میں جب رقم ان صاحبزادوں کو دی گئی، اس وقت مضاربت کا کوئی عقد نہیں تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے بعد میں اسے مضاربت قرار دیا۔ اس قصے کی فقہاء کرامؒ نے متعدد توجیہات کی ہیں، ان میں سے ایک توجیہ یوں فرمائی گئی ہے:

"إن عمر أجرى عليهما أجرا في الربح حكم القراض الصحيح، وإن لم يتقدم منهما عقد، لأنه كان من الأمور العامة ما يتسع حكمه عن العقود الخاصة، فلما رأى المال لتعرضهما والعمل منهما ولم يرهما متعديين فيه، جعل ذلك عقد قراض صحيح، وهذا ذكره أبو علي ابن أبي هريرة." (المجموع شرح المهذب ج ۱۴ ص ۱۹۰)

یہ مثال پیش کرنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ یہ صورت ہو بہو پیداوار کے طریقے پر پوری طرح منطبق ہیں، بلکہ منشا یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی ایسی مختلف صورتوں کو عرف وتعامل اور حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا ہے جن میں بظاہر ایک شخص دوسرے کے پیسے یا محنت وجاہت سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ لہذا جیسا کہ اوپر

فرض کیجئے روپیہ پیداوار کے طریقے میں اگر ایسا ہو رہا ہے تو اس سے شرکت کے کسی
بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، کیونکہ اس کے نفع کا تناسب اسی نسبت
سے طے ہو رہا ہے جس نسبت سے کاروبار میں اس کا حصہ شامل ہوا تھا۔ شرکت کا
وہ بنیادی اصول کہ کسی صورت میں کوئی شریک نفع سے محروم نہ رہے، یعنی انقطاع
شرکت لازم نہ آئے، نیز وہ اصول جو حنفیہ کے نزدیک مذکورہ بالا آثار میں مذکور ہے
کہ الوضیعة علی المال والربح علی ما اصطلحوا علیه، وہ بھی اس صورت
میں محفوظ ہے۔

راس المال کا معلوم ہونا

میں نے اپنے مقالے میں عرض کیا ہے کہ اس طریقے پر یہ اعتراض بھی
ہو سکتا ہے کہ اس میں راس المال کی مقدار شرکت شروع ہونے کے وقت معلوم
نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد شرکت کے وقت پورے راس المال کا معلوم ہونا
شرط نہیں ہے۔ بدائع میں ہے:

"واما العلم بمقدار راس المال وقت العقد فليس بشرط
لجواز الشركة بالأموال عندنا" (ج ۶ ص ۶۳)

اس پر حضرت مولانا مفتی عبد الواحد صاحب مدظلہم نے یہ اشکال کیا ہے کہ
صاحب بدائع نے جو آگے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی چیز شرکت کے لئے خریدی جائے
گی، اس وقت دراہم و دنانیر وزن کر کے دیئے جائیں گے تو راس المال معلوم
ہو جائے گا۔ (جدید معاشی مسائل ص ۱۴۴)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرکت میں اکثر سارے راس المال سے ایک دم
چیزیں نہیں خریدی جاتیں، بلکہ وقتاً فوقتاً خریدی جاتی ہیں۔ لہٰذا صاحب بدائع کا
مطلب یہ ہے کہ ہر خریداری کے وقت اتنا راس المال معلوم ہو گا جس سے

خریداری کی گئی، مزید راس المال اگلی خریداری پر معلوم ہوجائے گا، یہاں تک کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے گا تو اس وقت پورا راس المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور راس المال کا معلوم ہونا ای لئے ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم اس پر موقوف ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت یہ ہے:

"ولنا أن الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها بل لإفضاءها إلى المنازعة، وجهالة رأس المال وقت العقد لا تفضي إلى المنازعة، لأنه يعلم مقداره ظاهرا وغالبا، لأن الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها فلا يؤدي إلى جهالة مقدار الربح وقت القسمة."

(بدائع الصنائع، کتاب الشرکة ج۲ ص ۶۳)

خط کشیدہ جملے سے صاف واضح ہے کہ پورے راس المال کا معلوم ہونا نفع کی تقسیم کے وقت ضروری ہے، تاکہ اس کے مطابق طے شدہ شرح سے نفع تقسیم کیا جاسکے، اور جوں جوں کاروبار میں روپیہ لگتا رہے گا، راس المال معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ تقسیم کے وقت سب کچھ واضح ہو چکا ہوگا۔ ورنہ اگر یہ شرط لگائی جائے کہ نفع کی تقسیم تک جتنا سرمایہ لگنا ہے، وہ سارے کا سارا پہلے دن ہی معلوم ہونا چاہئے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ سرمایہ لگانے کے بعد نفع کی تقسیم تک کسی بھی فریق کو مزید سرمایہ لگانے کی اجازت نہیں ہے، اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے، لہٰذا جیسا کہ علامہ کاسانیؒ نے فرمایا، پورے سرمائے کا علم میں آنا درحقیقت تقسیم نفع کے لئے ضروری ہے۔ اور یومیہ پیداوار کے زیر بحث طریقے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ شروع میں راس المال کی ایک مقدار معلوم ہوتی ہے، پھر جوں جوں لوگ اس میں رقمیں ڈالتے جاتے ہیں، وہ رقمیں معلوم ہوتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ نفع کے حساب کے وقت پوری صورت حال اس طرح واضح ہوچکی ہوتی ہے کہ کسی نزاع کا احتمال نہیں رہتا۔

پھر اکاؤنٹ ہولڈروں کا بینک کے ساتھ مضاربت کا تعلق ہوتا ہے، اور مضاربت میں بھی معاملہ یہ ہے کہ اس میں یہ ضروری نہیں کہ ایک مرتبہ مضارب کو مال دینے کے بعد کوئی اور مال نہ دیا جائے، بلکہ مضاربت کے شروع میں جو مال دیا گیا، وہ کاروبار میں لگنے کے بعد دوسرا مال بھی اس طرح دیا جاسکتا ہے، اور وہ خود اپنا مال بھی اس حوض میں شامل کرسکتا ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ملاحظہ فرمایئے:

"قال محمد رحمه الله تعالى: ومن دفع إلى غيره ألف درهم مضاربة بالنصف، ثم دفع إليه ألف درهم آخر مضاربة بالنصف أيضاً، فخلط المضارب الألف الأولى بالثانية، فالأصل في جنس هذه المسائل: أن المضارب متى خلط مال رب المال بمال رب المال لا يضمن.....

فإن قال له رب المال في المضاربتين جميعاً: اعمل فيه برأيك، فخلط أحدهما بالآخر، فإنه لا يضمن واحداً من المالين سواء خلطهما قبل أن يربح في المالين، أو بعد ما ربح في المالين أو بعد ما ربح في أحدهما دون الآخر، لأنه في بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال رب المال، وإنه لا يوجب ضماناً على المضارب، وإن لم يقل له: اعمل فيه برأيك، فإذا قال له ذلك فيهما أولى أن لا يضمن. وفي بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال نفسه، وهو حصته من الربح، إلا أنه أذن له رب المال بهذا الخلط لما قال له: "اعمل برأيك". ألا ترى أنه لو خلطهما بمال آخر خاص

للمضارب لم يضمن، فلان لا يضمن وقد خلطهما بمال مشترك بينه وبين رب المال، وهو حصته من الربح، أولى." (المحيط البرهاني: كتاب المضاربة، الفصل الثامن عشر، ج ۱۸، ص ۲۱۵)

لہٰذا یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جتنا جتنا مال مضاربت کے حوض میں آتا رہے گا، وہ معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ جب حساب کا وقت آئے گا تو کل راس المال معلوم ہو چکا ہوگا، اور اگر راس المال پر کوئی اضافہ ہوا ہے تو وہ نفع کی شکل میں مضارب اور ارباب الاموال کے درمیان طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔ چونکہ بعد میں آنے والے مال کے پہلے سے معلوم نہ ہونے کی بنا پر ایسی جہالت پیدا نہیں ہوتی جو نفع کو مجہول بنادے، اور مفضی الی النزاع ہو، اس لئے صاحب بدائع کے مذکورہ بالا ارشاد کے مطابق یہ جہالت عقد کو فاسد نہیں کرتی۔

اب اس طریق کار کے دوسرے پہلو کی طرف آتے ہیں، یعنی مختلف شرکاء کا شرکت و مضاربت شروع ہونے کے بعد رقمیں نکلوانا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی رقم اس مشترک حوض سے نکلوانا چاہتا ہے، وہ درحقیقت اپنا حصہ جزوی یا کلی طور پر دوسرے شرکاء کو فروخت کر رہا ہے، اور اس کی قیمت لگاتے وقت کاروبار کی اس وقت کی حیثیت مدنظر رکھی جاتی ہے۔ یہ وہی بات ہے جس پر آج سے دس بارہ سال پہلے انکم موٹرز کے کاروبار میں عمل ہوا کرتا تھا، اور ملک بھر کے شاید اکثر علماء کرام اور مفتی حضرات اسی بنیاد پر انکم موٹرز کے کاروبار میں رقمیں لگاتے اور وصول کیا کرتے تھے۔ اس کی فقہی توجیہ یہی کی گئی تھی کہ جو شخص رقم نکلوا رہا ہے، وہ اپنا حصہ جزوی طور پر فروخت کرتے جارہا ہے۔ لیکن اب اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ:

"مشارکہ میں مقررہ مدت پوری ہونے سے قبل مشارکہ ختم کرنے والے کا اپنا حصہ کم قیمت پر کمپنی یا کسی شریک کو فروخت کرنے پر

مجبور کرنا شریعت کے مطابق نہیں ہے، اپنا حصہ کم قیمت پر فروخت کرنے کے معاملہ میں "ضع وتعجل" کی خرابی بھی لازم آتی ہے، کیونکہ شرکت میں تو شریک کو ویسے ہی پہلے سے یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا اصل سرمایہ اور اب تک کا نفع طے شدہ شرح کے مطابق لے کر معاملہ شرکت سے الگ ہو جائے۔ مروجہ مشارکہ میں شریک کے اس شرعی حق کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اسے اپنا حصہ بیچنے، بلکہ کم قیمت پر بیچنے پر مجبور کرنا، نیز نفع بھی حقیقی کی بجائے تخمینی دینا، معاملۂ شرکت کے بنیادی اصولوں کے سراسر خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز اور فاسد ہے اور اوپر باحوالہ بیان ہو چکا ہے کہ معاملات فاسدہ کے ارباح (منافع) بھی "اکل بالباطل" کے زمرے میں آتے ہیں، جو کہ حرام ہے۔

یہاں شرکت شرعیہ کے ایک اہم اصول کو نظر انداز کیا جا رہا ہے، وہ یہ کہ اگر شرکاء میں سے کوئی شریک اپنا رأس المال اور شرکت سے نکلنے کے وقت تک کا حاصل شدہ نفع لے کر الگ ہونا چاہے تو شرعاً یہ ہو سکتا ہے، خواہ اس کا مال جس کیفیت میں بھی ہو، وہ لے سکتا ہے۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۲۱۷)

یہ لکھتے وقت نہ کتب فقہ کی مراجعت کی ضرورت سمجھی گئی، نہ کوئی حوالہ دیا گیا، اور نہ یہ بتایا گیا کہ "رأس المال اور اس وقت تک کا نفع لینے" کا عملی طریقہ کیا ہوگا؟ نتیجہ یہ کہ ایک ایسی بات فرما دی گئی ہے جس پر عمل کرنا خاص طور پر آج کی پھیلی ہوئی تجارت وصنعت میں تقریباً ناممکن جیسا ہے، اور اس کو شرعی اصول قرار دے دیا گیا ہے۔

یہ بات تو درست ہے کہ شرکت ہو یا مضاربت، دونوں عقد جائز ہیں، جو لازم نہیں ہیں: یعنی ہر شریک یا رب المال کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے، شرکت یا مضاربت ختم کر دے لیکن ختم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بات کو بھی فقہاء کرام نے مجمل نہیں چھوڑا، مضاربت میں انہوں نے صاف صاف کہا ہے کہ اگر مال مضاربت پورے کا پورا ابھی نقد کی صورت میں ہے، تب تو رب المال مضاربت فسخ کر سکتا ہے لیکن اگر عروض یعنی غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہے تو محض رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ اس بات کا انتظار کیا جائے گا کہ پورا سرمایہ فروخت ہو کر نقد کی شکل میں آجائے۔ ملاحظہ فرمائیے ملک العلماء کاسانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

وهل يشترط أن يكون مال الشركة عينا وقت الشركة لصحة الفسخ وهي أن يكون دراهم أو دنانير، ذكر الطحاوي أنه شرط حتى لو كان مال الشركة عروضا وقت الفسخ لا يصح الفسخ ولا تنفسخ الشركة، ولا رواية عن أصحابنا في الشركة، وفي المضاربة رواية، وهي أن رب المال إذا نهى المضارب عن التصرف فإنه ينظر، إن كان مال المضاربة وقت النهي دراهم أو دنانير صح النهي، لكن له أن يصرف الدراهم إلى الدنانير والدنانير إلى الدراهم، لأنهما في الثمنية جنس واحد، فكأنه لم يشتر بها شيئا، وليس له أن يشتري بها عروضا. وإن كان رأس المال وقت النهي عروضا فلا يصح نهيه، لأنه يحتاج إلى بيعها ليظهر الربح فكان الفسخ إبطالا لحقه في التصرف فجعل الطحاوي

الشركة بمنزلة المضاربة، وبعض مشايخنا فرق بين الشركة والمضاربة فقال: يجوز فسخ الشركة وإن كان رأس المال عروضا، ولا يجوز فسخ المضاربة، لأن مال الشركة في يد الشريكين جميعا، ولهما جميعا ولاية التصرف، فيملك كل واحد منهما نهي صاحبه عينا كان المال أو عروضا، فأما مال المضاربة ففي يد المضارب وولاية التصرف له لا لرب المال، فلا يملك رب المال نهيه بعد ما صار المال عروضا۔"

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة، قبيل كتاب المضاربة ج ٦ ص ٧٧ طبع ايچ ايم سعيد)

اس سے معلوم ہوا کہ صرف رب المال کے کہنے سے مضاربت ختم نہیں ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اس کے بعد مضاربت ختم ہوگی، البتہ شرکت کے بارے میں ائمہ حنفیہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے کہ جب مال شرکت غیر نقد اثاثوں کی شکل میں ہو، اور یکطرفہ طور پر شرکت فسخ کردی جائے تو شرکت فوراً فسخ ہوجائے گی یا اس کے نقد ہونے کا انتظار کیا جائے گا، لیکن امام طحاویؒ نے اس میں اور مضاربت میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اس کے بارے میں بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ فوراً ختم نہیں ہوگی، اور علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن بعد کے مشائخ نے شرکت اور مضاربت میں فرق کو مختار قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ شرکت فوراً فسخ ہوجائے گی، اور اس کے بعد دوسرے شرکاء کے لئے فسخ کرنے والے شریک کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ فوراً طے کرنا ہوگا، اور اس کے بغیر وہ مال شرکت میں تصرف نہیں کرسکیں گے۔ (دیکھئے شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي ج ۴ ص ۳۷۸)

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع استصناع بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہاں امام طحاویؒ نے بیع کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، بلکہ صرف اتنا کہا ہے کہ مضارب یہ کہتا ہے کہ اسے میں رکھونگا، اور تمہیں تمہارا راس المال نفع سمیت تمہیں واپس کر دونگا۔ یہ اگرچہ حقیقۃً بیع ہے، لیکن لفظ بیع استعمال نہیں ہوا۔

یہ بات عقلی طور پر بھی بالکل ظاہر ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے بینکاری کے مسئلے کو ایک طرف رکھ دیجئے، اور فرض کیجئے کہ بیس آدمی مل کر ایک کپڑا بننے کا کارخانہ قائم کرنے کے لئے سرمایہ اکٹھا کرتے ہیں، اور اس سرمائے سے مشینری اور خام مال خرید لیتے ہیں۔ پھر ان میں سے ایک شریک شرکت کو فسخ کر دیتا ہے۔ اب اگر وہ شریک یہ مطالبہ کرے کہ یا تو مشینری اور خام مال تقسیم کر کے مجھے دو، یا اس مشین اور خام مال کو بازار میں بیچو، اور قیمت میں سے حصہ رسدی مجھے ادا کرو تو باقی انیس شرکاء پر کیا گزرے گی؟ چلئے کسی طرح مشینری اور خام مال بیچ دیا گیا، اور انہوں نے دوبارہ مشینری خرید کر کاروبار شروع کر دیا، ابھی کاروبار شروع ہوا ہی تھا، کچھ کپڑا تیار ہو کر فروخت ہوا تھا، کچھ قیمت آ چکی تھی، کچھ خریداروں کے ذمے باقی تھی کہ اتنے میں ایک دوسرے شریک نے شرکت فسخ کر دی، اور مطالبہ کیا کہ تمام اثاثے ابھی تقسیم کئے جائیں۔ غرض اگر ہر تھوڑے وقفے کے بعد کوئی ایک شریک اثاثوں کی تقسیم یا سارے اثاثے فوراً بازار میں بیچنے کا مطالبہ کر کے سارا کاروبار ٹھپ کرتا رہے تو تجارت کیسے چلے گی؟ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اگر تمام شرکاء شروع میں ہی یہ طے کر لیں کہ کسی شریک کے فسخ کرنے کی صورت میں نہ اثاثے تقسیم کئے جائیں گے، اور نہ اثاثوں کو بازار میں بیچا جائے گا، البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کئے ہوئے مذکورہ بالا اصول کے تحت باقی شرکاء نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے تو خاص طور پر آج کی تجارت وصنعت میں اس کے سوا کوئی اور صورت قابل عمل نہیں ہے، اور اس سے کسی شرعی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

اب وقت اس قیمت کی رہ جاتی ہے جس پر شرکاء وہ حصص خریدیں۔ اس کا منصفانہ فارمولا یہی ہو سکتا ہے کہ اگر اس وقت اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جاتا اور اس وقت نکلنے والے شریک کا راس المال میں اور اگر اس وقت تک نفع ہوا ہو تو نفع میں جتنا حصہ بنتا، اس کے حصے کی اتنی ہی قیمت لگائی جائے گی، اور نفع کا حصہ اس تناسب سے مقرر کیا جائے گا جو شرکت کے وقت طے ہوا تھا جس کے بارے میں گزر چکا ہے کہ اس میں مختلف حالات کی صورت میں مختلف تناسب مقرر کئے جا سکتے ہیں، کیونکہ وہ "الربح علی ما اصطلحا علیہ" کے عام قاعدے میں داخل ہے۔ چنانچہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی قرارداد میں بھی اکاؤنٹ ہولڈرز کو اسی بنیاد پر رقم نکالنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر بینک کے اداروں کو سود سے پاک کر کے اس طرح تبدیل کرنا ہو کہ عام لوگوں کی بچتوں سے صرف بینک اور اس سے تمویل حاصل کرنے والے سرمایہ دار ہی فائدہ نہ اٹھائیں، بلکہ وہ عوام جن کی رقمیں بینک میں جمع ہوتی ہیں، وہ بھی ان رقوں کے منافع سے مستفید ہو سکیں تو پھر یومیہ پیداوار کے اس طریقے کے سوا جس کے فقہی جواز پر اوپر بحث کی گئی ہے، کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

انہی باتوں کے پیش نظر اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں یہ طریقہ اس وقت باتفاق تجویز کیا جب اس میں حضرت مولانا شمس الحق افغانی اور حضرت مفتی سیاح الدین کاکاخیل رحمہما اللہ تعالیٰ جیسے اکابر موجود تھے، اور پھر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں بھی اکاؤنٹ سے رقمیں نکالنے کو جائز قرار دیا گیا، (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۳۳۲) اور حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے جن تین باتوں سے اختلاف فرمایا تھا، ان میں یہ بات شامل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عالم اسلام میں جہاں جہاں غیر سودی بینک قائم ہوئے، وہاں کے علماء نے اسی کو جائز اور قابل عمل طریقہ قرار دیا ہے۔

شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ

غیر سودی بینکاری کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے متعدد ناقدین نے شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کے مسئلے کو غیر ضروری طور پر بینکاری کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا بینکاری سے کوئی خصوصی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ ان تجارتی اداروں کا مسئلہ ہے جو کمپنیاں یا کارپوریشن کہلاتی ہیں اور قانونی وجود رکھتے ہیں۔ چونکہ آجکل تقریباً تمام متوسط اور بڑے پیمانے کے تجارتی ادارے شخص قانونی کے طور پر وجود میں آتے ہیں، اور ان میں اکثریت لمیٹڈ کمپنی کی محدود ذمہ داری کی کمپنیوں کی ہوتی ہے، اس لئے دوسرے تجارتی اداروں کی طرح آجکل بینک بھی چاہے سودی ہوں یا غیر سودی، لمیٹڈ کمپنی کی حیثیت میں وجود میں آتے ہیں۔ میں نے بینکاری سے ہٹ کر ایک مقالے میں محدود ذمہ داری کے مسئلے پر گفتگو کی تھی، پھر جب غیر سودی بینکاری پر میری کتاب شائع ہوئی تو اس مقالے کو بھی اس کا حصہ بنا دیا گیا، اور اس کا خلاصہ "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" میں بھی بیان ہوا، اس سے شاید یہ سمجھا گیا کہ اس مسئلے کا براہ راست اور خصوصی تعلق بینکاری سے ہے، چنانچہ غیر سودی بینکاری پر بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اسی موضوع کو نشانہ بنایا گیا ہے اور یہ فرما دیا گیا کہ چونکہ یہ بنیاد ہی غلط ہوئی، اس لئے غیر سودی بینکاری کی پوری عمارت دھڑام سے گر جاتی، حالانکہ اگر یہ اعتراض مان لیا جائے تو یہ بات بینک کے ساتھ خاص نہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جتنی کمپنیاں شخص قانونی کی بنیاد پر موجود ہیں، وہ سب ناجائز قرار پائیں گی۔

بہر حال: اب ہم شخص قانونی اور محدود ذمہ داری دونوں تصورات پر الگ الگ گفتگو کرتے ہیں۔

شخصِ قانونی کی شرعی حیثیت

شخص قانونی پر ٹھیک ٹھیک غور کرنے کے لئے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا چاہئے، جنہیں مختلف ناقدین کی تحریروں میں خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ شرعاً شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے، یا نہیں؟ اور دوسرے یہ کہ اگر شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے تو کیا اس پر شخص حقیقی کے تمام احکام لازم ہو سکتے ہیں، یا کچھ احکام لازم ہوں گے، اور کچھ لازم نہیں ہوں گے؟

پہلے مسئلے کے بارے میں عرض یہ ہے کہ آجکل دو اصطلاحیں استعمال ہو رہی ہیں، ایک "شخص معنوی" اور دوسرے "شخص قانونی" شخص معنوی عام ہے، اور شخص قانونی خاص۔ شخص معنوی تو ہر اس ادارے کو کہا جا سکتا ہے جسے اپنی ملکیت وغیرہ کے حوالے سے اپنے افراد سے الگ مستقل وجود حکمی کا حامل سمجھا جاتا ہو، مثلاً وقف اور مسجد وغیرہ، اور "شخص قانونی" اس شخص معنوی کو کہتے ہیں جسے قانون نے بھی ایک مستقل وجود کا حامل قرار دیدیا ہو جیسے کمپنی۔ میں نے چونکہ اپنے مقالے اور "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" میں کمپنی پر بحث کرتے ہوئے "شخص قانونی" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی کہ شرعی تصورات کو مروجہ قانون کے تابع قرار دیا جا رہا ہے، حالانکہ یہ اصطلاح چونکہ کمپنی کے تناظر میں استعمال ہوتی ہے، اس لئے کمپنی پر بحث کرتے ہوئے شخص قانونی کی اصطلاح ہی استعمال کر لی گئی تھی جس سے مراد شخص معنوی یا شخص حکمی تھا۔ چنانچہ اب اس بدگمانی کو دور کرنے کے لئے میں شخص معنوی کی اصطلاح استعمال کروں گا۔ بعض حضرات نے شخص معنوی کے کسی بھی اعتبار سے وجود کا بھی انکار کیا ہے، حالانکہ جہاں تک شخص معنوی کے نفس

وجود کے معتبر ہونے کا تعلق ہے، اس کا انکار بداہت کا انکار ہے۔ شخص معنوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی ادارہ بذات خود ایک اپنا وجود اور حیثیت رکھتا ہو جو اس کے افراد سے الگ ہوتی ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ کسی رفاہی ادارے کی طرف سے اگر کوئی مقدمہ عدالت میں دائر ہوتا ہے تو اصل فریق شخص حقیقی ہوتا ہے یا ادارہ یعنی شخص معنوی یا کہ شخص حقیقی۔ مثلاً مہتمم فریق ہوتا ہے تو اس کی وفات کے بعد مقدمہ اس وفات یافتہ مہتمم کے ورثاء لڑتے ہیں، یا ادارے کا نیا مہتمم؟ ظاہر ہے کہ دوسری صورت ہوتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اصل فریق ادارہ تھا، لیکن مہتمم اس کی نیابت میں فریق بنا ہے۔ اگر مدرسے کے لئے کوئی خریداری کی جاتی ہے تو وہ کسی شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے یا ادارے کی ملکیت؟ اگر شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے تو وہ مدرسے کی رقم سے خود کیسے مالک بن گیا؟ اور لوگ ادارے کو جو بھی چندہ دیتے ہیں، وہ کسی شخص حقیقی کو دیتے ہیں یا ادارے کو شخص معنوی کی حیثیت میں دیتے ہیں؟ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیسے ممکن ہے کہ اسلامی شریعت میں شخص معنوی کا کوئی وجود تسلیم نہیں ہے۔

البتہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ شخص معنوی پر تمام ان احکام کا اطلاق ہوگا جو شخص حقیقی پر لاگو ہوتے ہیں، یا ان میں سے کچھ احکام لاگو ہوں گے اور کچھ نہیں ہوں گے۔ بعض ناقدین کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شخص معنوی پر شخص حقیقی کا کوئی حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

> "شخص قانونی" کی معنوی حیثیت تسلیم کرتے ہوئے اسے حقیقی انسان والے تصرفات کا اہل سمجھنا اور معاملات میں شخص قانونی کو فریق کی حیثیت دیتے ہوئے جو معاملات کئے جاتے ہیں وہ عاقدین کی شرطیں پوری نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور خلاف

> شرط ہوگئی، کیونکہ عاقدین کی شرائط میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے کہ دونوں آزاد ہوں، غلام نہ ہوں، ذوی العقول ہوں، غیر ذوی العقول نہ ہوں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن معاملات میں شخص قانونی عقد کا فریق ہوگا، وہ عقد فاسد اور بے بنیاد ہوگا، کیونکہ عقد کے فریقین میں سے ایک فریق عاقد ہی شخص کہلانے کا حق دار نہیں۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۱۵۵، ۱۵۶)

اگر اس بات کو اسی اطلاق اور عموم کے ساتھ تسلیم کرلیا جائے جتنے ساتھ وہ کہی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی کمپنی کی مصنوعات کمپنی سے خریدنے کے جتنے معاملات ہوتے ہیں، وہ سب ناجائز، فاسد اور بے بنیاد ہیں، کیونکہ عقد کا ایک فریق شخص قانونی ہے۔ اگر کہا جائے کہ عقد کا فریق کمپنی نہیں، بلکہ اس کا وہ نمائندہ ہے جس نے وہ مصنوعات بیچیں تو سوال یہ ہے کہ اگر اس بیع میں کوئی تنازعہ پیدا ہوجائے، مثلاً کمپنی کی ان مصنوعات میں کوئی صنعتی نقص ہو، اور خیار عیب کے تحت اسے واپس کرنا پڑے تو مقدمہ اس نمائندے پر ہوگا یا کمپنی پر بحیثیت شخص قانونی؟ اگر اس نمائندے پر ہوگا تو اگر وہ کمپنی کی ملازمت چھوڑ چکا ہو تو کیا اس کے گھر جاکر اس سے مطالبہ کیا جائے گا؟ اور اگر وہ مرچکا ہو تو کیا مطالبہ اس کے ورثاء پر آئے گا؟ اگر نہیں تو اس کا مطلب اور کیا ہے کہ فریق عقد وہ نمائندہ نہیں، بلکہ شخص قانونی ہے، اور جب وہ فریق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور مذکورہ بالا اصول کے مطابق وہ عقد ہی صحیح نہیں تو خریدنے والے کو اس کی ملکیت ہی حاصل نہیں ہوئی، لہٰذا اگر وہ آگے کسی کو بیچے گا تو وہ بیع بھی بناء الفاسد علی الفاسد ہونے کی بناء پر ناجائز اور بے بنیاد ہوگی۔ لہٰذا اس فتوے کا حاصل یہ نکلا کہ آج جتنی کمپنیوں کی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، ان میں سے کسی کا خریدنا جائز نہیں ہے، اور یہ سارے سودے فاسد، بے بنیاد اور حرام ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ فریق درحقیقت کمپنی کے تمام شرکاء کا مجموعہ ہے، تو

شرکہ کا یہ مجموعہ حصص کی خرید و فروخت کی وجہ سے برابر بدلتا رہتا ہے، اور اسی اعتباری مجموعے کا نام "شخص قانونی" ہے۔

اسی طرح اگر کسی مدرسے کی طرف سے کوئی چیز خریدی جاتی ہے تو چونکہ مدرسہ شخص معنوی ہے، اس لئے وہ مذکورہ ارشاد کے مطابق اس بیع میں فریق نہیں بن سکتا، بلکہ وہ شخص فریق بنے گا جس نے خریداری کی تھی۔ اب اگر بائع سے کوئی مطالبہ کرنا ہو، یا اس پر کوئی مقدمہ کرنا پڑے تو اس مقدمے میں وہ خریداری کرنے والا فریق بنے گا یا مدرسہ فریق ہوگا؟ اگر وہ شخص حقیقی فریق ہوگا تو کیا مدرسے کی ملازمت ترک کرنے کے بعد بھی اس سے کہا جائے گا کہ تم مقدمہ لڑو، یا اگر اس کا انتقال ہو چکا ہو تو کیا اس کے ورثاء مقدمہ لڑیں گے؟ اگر نہیں تو فریق وہ تو نہ ہوا، اگر مدرسہ کسی اور کو نامزد کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق مدرسہ خود تھا، اور چونکہ وہ شخص معنوی تھا، اس لئے وہ خریداری درست نہیں ہوئی۔

غرض یہ کہنا کہ شخص معنوی کسی عقد میں فریق نہیں بن سکتا، اور جس معاملے میں وہ فریق بنے گا، وہ فاسد ہوگا، کسی بھی زاویے سے درست نہیں بیٹھتا۔

بات دراصل یہ ہے کہ عاقد کے لئے عاقل ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تلفظ بالعقد یعنی ایجاب وقبول کرنے کی اہلیت کسی شخص معنوی میں نہیں ہوتی، اس کے لئے شخص حقیقی ہونا ضروری ہے، لیکن وہ شخص حقیقی کسی شخص معنوی کی نیابت میں عقد کرتا ہے، جیسے کسی غیر ممیز کی طرف سے اس کا ولی عقد کرتا ہے، لیکن عقد کے نتیجے میں جو ملکیت حاصل ہوتی ہے، وہ شخص معنوی ہی کو حاصل ہوتی ہے، عقد کرنے والے شخص حقیقی کو نہیں۔ خود حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے بھی کمپنی کو ایک شخص قرار دے کر اسے شرکت کا فریق بننے کی صراحت فرمائی ہے۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں انہوں نے جو مقالہ پیش کیا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

"کمپنی پوری کی پوری ایک شخص : person ہے، اور اسکی اس

حیثیت کے اعتبار سے بینک اپنے ۵ فی صد سرمائے کی حد تک
اس میں مدغم ہے تنہا بینک کے ساتھ بینک کی جو شرکت تھی اب ۲۵
فی صد سرمائے تک رہ گئی۔" (احسن الفتاوی ج ۔ ص ۱۲۶)

خلاصہ یہ کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شخص قانونی کی معنوی حیثیت تسلیم کرنے کے بعد بھی اس پر شخص حقیقی کے احکام کسی صورت میں جاری نہیں ہو سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ شخص حقیقی کی طرح دائن اور مدیون بن سکتا ہے، اور مذکورہ کتاب کے مؤلفین نے بھی وقف اور بیت المال کی یہ معنوی حیثیت اور اس کی بنیاد پر دائن اور مدیون ہونا تسلیم کیا ہے۔ (ص ۱۲۱)

محدود ذمہ داری

اب سوال یہ ہے کہ اگر شخص معنوی کی حیثیت تسلیم ہے، تو کیا کمپنی کی مدیونیت کی ذمہ داری بھی قضاءً اسی طرح محدود ہو سکتی ہے جیسے شخص حقیقی کی ذمہ داری مفلس ہو کر مر جانے کی صورت میں قضاءً اس کے ترکے کی حد تک محدود ہو جاتی ہے؟ اس مسئلے کے بارے میں بندے نے جو کچھ لکھا ہے اس میں یہ بات بھی صاف صاف لکھی ہے کہ یہ میری طرف سے کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سوچ ہے جو اہل علم کے غور کے لئے پیش کی جا رہی ہے۔ ان تحریروں کا مقصد یہ تھا کہ اس پر غور اور مزید بحث کی جائے، ورنہ اس سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے اس پر ہمارے ملک میں فقہی اعتبار سے بحث کی ہو۔ اس موضوع پر میں نے اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ:

"اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے، اسے اس موضوع پر
آخری فیصلہ نہیں سمجھنا چاہئے۔ یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ
ہے۔ اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا

ہے۔" (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۲۳۲)

پھر ساری بحث کرنے کے بعد آخر میں دوبارہ لکھا:

"آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جسکی ہم نے شروع میں نشاندہی کی تھی کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشترکہ کوششوں کی ضرورت ہے، اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر آخری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث وتحقیق کی گنجائش ہے۔" (بلکہ میرے اصل انگریزی الفاظ کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ "جو ہمیشہ مزید بحث وتحقیق کے تابع رہتی ہے۔") (ص ۲۳۴)

میری کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" درحقیقت میری تقریروں کا مجموعہ ہے جو میں نے علماء کرام کے ایک مجمع میں کی تھیں، ان کا اصل مقصد حاضرین کو موجودہ طرز تجارت سے آگاہ کرنا تھا، اور انہیں مولانا مفتی محمد مجاہد شہید رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا تھا۔ البتہ اس کا پیش لفظ میرا لکھا ہوا ہے جس میں میں نے عرض کیا تھا:

"اگرچہ اس درس کا بنیادی مقصد موجودہ معیشت اور تجارت وصنعت کے اہم اجزاء کا تعارف تھا تاکہ علماء کرام کے لئے ان مسائل پر غور وفکر اور تحقیق آسان ہوجائے، لیکن چونکہ پچھلے تقریباً دس بارہ سال سے یہ مسائل خود احقر کے غور وتحقیق کا موضوع رہتے ہیں، اس لئے شرکاء درس کی خواہش تھی کہ میں ان مسائل کے بارے میں اپنی سوچ کا خلاصہ بھی ان کی خدمت میں پیش کروں۔ اس لئے ان مسائل پر احقر نے فقہی حیثیت سے بھی گفتگو کی ہے۔

"اس گفتگو کے بارے میں احقر نے شروع ہی میں یہ بات واضح
کر دی تھی کہ اس کی حیثیت محض ایک سوچ کی ہے، اور اسے اس
لئے پیش کیا جا رہا ہے کہ اہل علم اس پر غور فرمائیں۔ ان میں
سے بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا صریح حکم کتاب و سنت یا
فقہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے ان میں اجتماعی غور و تحقیق
و استنباط کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ان تقاریر میں کسی بھی مسئلے سے
متعلق جو فقہی گفتگو کی گئی ہے، وہ اس موضوع پر حرف آخر نہیں
ہے، یہ مسائل اس لئے چھیڑے گئے ہیں تاکہ ان پر بحث و نظر کا
دروازہ کھلے، احقر کی یہ سوچ احقر کے ذاتی رجحانات اور میلانات کی
آئینہ دار ضرور ہے، لیکن اسے ہر مسئلے میں احقر کی طرف سے حتمی
فتویٰ بھی نہیں سمجھنا چاہئے۔" (ص ۸-۹)

پھر جہاں محدود ذمہ داری کی بحث کی ہے، وہاں خاص طور پر یہ عرض کیا ہے:

"ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل
اہل علم کے غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہے۔" (ص ۸۰)

لیکن بعض ناقدین نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے علمی اور معروضی بحث کے بجائے اس پر طعن و تشنیع شروع فرما دی۔ جو شخص بار بار عرض کر رہا ہو کہ یہ کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، اس پر اجتماعی غور و فکر کی ضرورت ہے، اس پر تحکم اور شذوذ کا الزام لگانا اور تجدد پرواز کے طعنے دینا انصاف کی کس کسوٹی پر پورا اترتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ محدود ذمہ داری کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جس کا براہ راست تعلق بینک کے کاروبار سے نہیں ہے۔ آج ساری بڑی تجارتیں لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں چل رہی ہیں، اگر ان میں سے کسی کمپنی کے کاروبار کے بارے میں یہ استفتاء آتا ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ تو سوال اور جواب دونوں اس کے

کاروبار کے بارے میں ہوتے ہیں، وہاں اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ کمپنی لمیٹڈ ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر کسی دارالافتاء کے پاس یہ استفتاء آئے کہ کپڑے بنانے اور بیچنے والی فلاں کمپنی اپنے گاہکوں سے فلاں فلاں طریقوں سے معاملات کرتی ہے، آیا یہ معاملات جائز ہیں یا نہیں؟ تو جواب انہی معاملات کی حد تک محدود رہے گا۔ کیا کسی دارالافتاء نے آج تک ایسے سوالات کے جواب میں محدود ذمہ داری کا سوال اُٹھایا ہے؟ جب شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں غیر سودی بینک قائم کیا تو وہ ایک محدود ذمہ داری والی (لمیٹڈ) کارپوریشن کے طور پر ہی کیا تھا، پیچھے گذر چکا ہے کہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اُس پر غیر معمولی مسرت کا اظہار فرماتے ہوئے لکھا کہ:

> "انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو سالہا سال تک ملک کے اندر اور باہر رہ کر بینکاری کی فنی قابلیت و تجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی روحانیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب "بلا سود بینکاری" کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن، اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی "ری کو آپریٹو ٹرسٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ" کی بنیاد بھی رکھ دی ہے، تا کہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔" (بینات، صفر ۱۳۸۵ھ ص ۸)

اس میں حضرتؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ یہ کارپوریشن لمیٹڈ ہے، یعنی اس کی ذمہ داری محدود ہے، اس کے باوجود چونکہ اُس کا کاروبار حضرتؒ کے نزدیک حوصلہ افزائی کا مستحق تھا، اس لئے آپ نے اُس کی تائید فرمائی، اور اس بحث میں نہیں

سکے کہ محدود ذمہ داری شرعاً جائز ہے یا نہیں۔

اسی طرح بندے نے غیر سودی بینکاری کے جس طریقے کار کو جائز قرار دیا ہے، وہ کاروبار کی نوعیت کی حد تک محدود ہے، کمپنی کا لمیٹڈ ہونا یا نہ ہونا ایک الگ مسئلہ ہے جس کو کاروبار کی نوعیت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے، الا یہ کہ اس کے لمیٹڈ ہونے سے خود کاروبار کے جواز اور عدم جواز پر فرق پڑتا ہو۔ جہاں تک محدود ذمہ داری کے تصور کا سوال ہے، مجھے خود پہلے بھی اس پر جزم نہیں تھا، اور جو ابتدائی میلان ظاہر کیا تھا، اس پر بھی نظر ثانی کی ضرورت سمجھتا ہوں، اور جو دلائل اس کے خلاف دیئے گئے ہیں، ان میں بعض دلائل واقعۃً وزنی ہیں، لیکن متعدد اہل فتویٰ علماء کرام نے تحریری یا زبانی طور پر کچھ مزید دلائل کے حوالے سے مجھ سے فرمایا ہے کہ اس مسئلے کے اور بھی کئی پہلو غور طلب ہیں، اس لئے کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے اس پر میری ابتدائی تجویز کے مطابق اجتماعی غور و فکر ہی مناسب ہے، لیکن اسے کسی ایسے اجتماع میں زیر بحث لانا چاہئے جو کھلے ذہن و دماغ سے اس کے تمام پہلوؤں پر غور و تحقیق کر سکے، اور جسے کسی ایک پہلے سے طے شدہ بات پر اصرار نہ ہو۔

لہٰذا میں اب بھی کسی حتمی فتویٰ کے بغیر اس بنیاد پر بات کرتا ہوں کہ اگر بالفرض محدود ذمہ داری کا تصور ناجائز ہو، لیکن کوئی کمپنی محدود ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو چکی ہو تو کیا اس کی وجہ سے اس کا سارا کاروبار ناجائز قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں بعض ناقدین کا موقف یہ ہے:

"اگر اصولاً دیکھا جائے تو بینک میں شخص قانونی کے ہوتے ہوئے بینک کا اسلامی وجود باقی ہی نہیں رہتا۔ ایسی بینک کے ناجائز ہونے کے لئے اس میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد کی موجودگی ہی کافی ہے۔ اسلامی بینکاری کی دیگر جزئیات سے بحث کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی لمیٹڈ کمپنیاں اس وقت کاروبار کر رہی ہیں، چونکہ ان میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد موجود ہے، اس لئے ان کے کاروبار کے جواز وعدم جواز سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں، وہ سب ناجائز ہیں، اور جیسا کہ اوپر کے اقتباس میں فرمایا گیا تھا، چونکہ شخص قانونی عاقد اور کسی معاملے کا فریق نہیں بن سکتا، اس لئے اس کے تمام تصرفات ناجائز ہیں، اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آج کمپنیوں کی جتنی مصنوعات بازار میں بک رہی ہیں، ان سب کی خرید و فروخت حرام ہے۔ اس طرز فکر پر تبصرہ کرنے کے لئے کم از کم مجھ کم علم کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

مزید فرمایا گیا ہے کہ:

"پراسپکٹس میں تحریر شدہ محدود ذمہ داری فقہی اعتبار سے ایسی شرط فاسد ہے جس کا عقد میں یا تو اعتبار ہی نہیں، اگر اعتبار کریں تو عقد فاسد اور شرط ناقابل اعتبار ہوگی۔" (ص ۱۵۳)

یہ سوال تو فاضل مولفین ہی حل کر سکتے ہیں کہ "اگر اعتبار کریں" تو "ناقابل اعتبار ہوگی" دونوں باتیں بیک وقت کیسے درست ہو سکتی ہیں، جبکہ "یا تو اعتبار ہی نہیں" کی پہلی شق میں ناقابل اعتبار ہونے ہی کا ذکر ہے، پھر تردید کیسے صحیح ہوئی؟ لیکن شاید مقصد یہ ہے کہ اگر اس شرط کو کمپنی کی شرکت کے لئے لازمی شرط قرار دیا جائے تو شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، اس لئے شرط بھی فاسد اور عقد بھی فاسد ہوگا۔ اس سلسلے میں اول تو عرض یہ ہے کہ اگر اسکو (متعاقدین کے درمیان) شرط فاسد بھی قرار دیا جائے تو شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے، ہاں شرط باطل ہوتی ہے۔ (الا یہ کہ اس شرط باطل کے نتیجے میں شرکت ہی باقی نہ رہتی ہو، مثلاً کسی ایک شریک کے لئے کسی متعین رقم کی شرط) تنویر الابصار میں ہے:

"وما لا يبطل بالشرط الفاسد القرض والهبة والصدقة والنكاح والطلاق والخلع والعتق والرهن والإيصاء

والشركة والمضاربة الخ" (ردالمحتار ج۵ ص ۴۲۹ و ۴۵۰)

دوسرے حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے کمپنی سے متعلق یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ کمپنی میں چونکہ عقد اجارہ ہوتا ہے، اور اجارہ شرطِ فاسد سے فاسد ہو جاتا ہے، اس لئے یہ فاسد شرط کمپنی کے ساتھ حصہ داران کے کئے ہوئے عقد کو بھی فاسد کر دے گی۔ مولانا فرماتے ہیں:

"پھر وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عنان نہیں، اجارہ ہے جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں۔ تو دارالعلوم والوں کا یہ کہنا کہ معلق ہو جاتا کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، بیکار محض ہے۔"

(جدید معاشی مسائل ص ۱۷)

کمپنی عقد اجارہ ہے یا نہیں، اس پر تو انشاء اللہ آگے عنقریب کچھ عرض کروں گا، لیکن اس سے پہلے گذارش یہ ہے کہ اگر اسے عقد اجارہ بھی مان لیا جائے تو جو شرط کسی عقد کو فاسد کرتی ہے، وہ شرط ہوتی ہے جو متعاقدین میں سے کوئی دوسرے پر لگائے۔ لیکن اگر عقد میں کوئی شرط کسی تیسرے اجنبی شخص کے ذمے لگائی جائے تو عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"المراد بالنفع ما شرط من أحد العاقدين على الآخر، فلو على أجنبي لا يفسد ويبطل الشرط لما في الفتح عن الولوالجية: بعتك الدار بألف على أن يقرضني فلان الأجنبي عشرة دراهم، فقبل المشتري لا يفسد البيع لأنه لا يلزم الأجنبي ولا خيار للبائع اهـ ملخصاً." (ردالمحتار باب البيع الفاسد ج۵ ص ۸۵)

اور البحر الرائق میں علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

"وفي المنتقى: قال محمد: كل شيء يشترطه

المشتري على البائع يفسد به البيع، فإذا شرطه على أجنبي فهو باطل، كما إذا اشترى دابة على أن يهبه فلان الأجنبي كذا فهو باطل، كما إذا شرط على البائع أن يهبه."

اس کے حاشیہ پر علامہ شامی فرماتے ہیں:

"قوله "فهو باطل" أي فالشرط باطل كما في البزازية."

(منحة الخالق مع البحر الرائق، باب البيع الفاسد، ج ۶ ص ۱۰۲)

یہاں محدود ذمہ داری کا شرکاء کے باہمی حقوق و فرائض سے کوئی تعلق نہیں، یعنی یہ شرط ایک شریک دوسرے شریک پر یا (اگر مفتی عبدالواحد صاحب کے بقول یہ اجارہ ہے تو) مستاجر اجیر پر نہیں لگا رہا، بلکہ یہ تمام حصہ داروں کی طرف سے اپنے دائنین کے لئے ایک اعلان اور ان کے ساتھ ایک شرط ہے کہ اگر کمپنی کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں آپ کے دیون کمپنی کے اثاثوں سے زیادہ ہوئے تو آپ صرف اثاثوں کی حد تک ہی اپنے دیون وصول کر سکیں گے۔ اس اعلان کے مخاطب شرکاء نہیں، بلکہ شرکاء کے دائنین ہیں، لہٰذا یہ شرط متعاقدین ایک دوسرے پر نہیں لگا رہے، بلکہ اجنبی پر لگا رہے ہیں، اور ایسی شرط مذکورہ بالا عبارات فقہیہ کی روشنی میں خود تو باطل ہو جاتی ہے، لیکن اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ محدود ذمہ داری کے ناجائز ہونے کی صورت میں یہ اعلان اور اجنبیوں پر یہ شرط عائد کرنا ناجائز ہوگا اور شرط بھی فاسد ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے عقد کو فاسد نہیں کہا جا سکتا۔

عیاں حقیقت یہ ہے کہ کمپنی کے عقد کو بنیادی طور پر عقد اجارہ قرار دینا ایک عجیب بات ہے کہ اس پر حیرت کے سوا کیا کیا جا سکتا ہے؟ کمپنی کی شرعی حیثیت پر اب تک بہت سی تحقیقات اور تجزیے آ گئے ہیں، کسی نے بھی آج تک اس کو اجارہ قرار نہیں دیا ہے۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے بھی اس بارے میں مختلف عبارتیں استعمال

بیانی ہیں۔ صفحہ ۵۵ پر تو فرمایا کہ "اگرچہ عرف عام میں اسے شرکت کہا جاتا ہے لیکن شرعی نقطۂ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں، بلکہ اجارہ کا ہے۔" صفحہ ۵۶ پر فرمایا کہ "وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت عنان نہیں، اجارہ ہے۔" ان دونوں جملوں پر شرکت کی بالکل ہی نفی فرمادی ہے۔ لیکن صفحہ ۵۵ پر فرمایا کہ "اولاً شرکت کا ہے، اور پھر عقد اجارہ ہے" اور صفحہ ۹۹ پر فرمایا کہ "شخص کی تحریر کے ساتھ اجارہ و اقتضاءً منعقد ہوتی ہے۔"

دراصل جو بات حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے ذہن میں ہے، وہ یہ ہے کہ کمپنی جو ان کے ڈائریکٹران چلاتے ہیں، اور اس پر تنخواہ بھی وصول کرتے ہیں، وہ شرکاء کے اجیر ہوتے ہیں، اس لئے شرکاء کے ساتھ ان کا عقد اجارے کا ہوتا ہے۔ لیکن کمپنی آرڈیننس کے مطالعے اور کمپنیوں کے کام کے طریق دیکھنے سے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ابتدائی طور پر سرمایہ جمع کرکے عام لوگوں کو کاروبار میں شرکت کی دعوت دیتے ہیں، اس دعوت کے لئے جو کتابچہ لوگوں کو بھیجا جاتا ہے اس میں ان لوگوں کے نام بحیثیت ڈائریکٹر درج ہوتے ہیں لیکن وہ کمپنی کے ملازم نہیں ہوتے، نہ انکو تنخواہ دی جاتی ہے، بلکہ وہ شرکاء کے وکیل کی حیثیت میں کاروبار کی پالیسی طے کرتے ہیں۔ تمام کمپنیوں میں عمل اس پر ہے کہ ڈائریکٹر کو صرف ڈائریکٹر ہونے کی بنا پر کوئی تنخواہ نہیں دی جاتی، بلکہ میٹنگ میں شرکت کی فیس دی جاتی ہے، اور بعض کمپنیوں میں وہ بھی نہیں ہوتی، بلکہ ڈائریکٹر دوسرے حصہ داروں کی طرح صرف نفع میں شریک ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ڈائریکٹر کمپنی کا کوئی کام ہمہ وقتی طور پر سنبھال لے تو اس کو تنخواہ دی جاتی ہے۔ ڈائریکٹروں کا بورڈ درحقیقت کمپنی چلانے کے لئے ایک چیف ایگزیکٹو (ناظم اعلیٰ) کا انتخاب کرتا ہے۔ یہ چیف ایگزیکٹو عموماً ابتدائی ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، لیکن چیف ایگزیکٹو بننے کے

200. (2) The chief executive shall, if he is not already a director of the company, be deemed to be its director and be entitled to all the rights and privileges, and subject to all the liabilities, of that office.

(The Companies Ordinance, 1984, p. 130)

حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے صفحہ ۲۲ پر ڈائریکٹروں کے ملازم ہونے کی تائید میں ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ اس کے چیف ایگزیکٹو کو لاکھوں روپے کی تنخواہ دی گئی۔ حضرت مفتی صاحب نے اس سے یہ سمجھا کہ چیف ایگزیکٹو بھی ان ڈائریکٹروں میں شامل ہوگا جو ابتدائی طور پر کمپنی قائم کرنے کا اعلان کرتے ہیں، حالانکہ حقیقت وہ ہے جو عرض کی جاچکی ہے کہ چیف ایگزیکٹو کا تقرر کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتا ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ موسس ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، اور صرف بہ لحاظ عہدہ ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ سارے کام کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد ہوتے ہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے چند شرکاء عقد شرکت کرتے ہوئے یہ بھی طے کرلیں کہ ہم کچھ لوگوں کو ملازم رکھ کر ان کے ذریعے کام کریں گے۔ محض اس ارادے کے اظہار سے شرکت کا عقد اجارے میں تبدیل نہیں ہوجاتا۔ لہٰذا اس کے ساتھ منعقد ہونے والے اجارے کو کمپنی کے قیام کا بنیادی عنصر قرار دینا کسی بھی اعتبار سے درست نہیں ہے۔

پھر مجھ جیسا کم نظر یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ حضرت مفتی صاحب مدظلہم اس شرکت کو شرکت عقد کے بجائے شرکت ملک قرار دینے پر کیوں مصر ہیں، جبکہ تمام شرکاء اس شرکت کے ذریعے نفع بخش کاروبار کرنے پر متفق ہیں، اور اسی غرض کے لئے رقمیں جمع کرکے موسس شرکاء کو اس کاروبار میں اپنا وکیل بناتے ہیں، جبکہ شرکت ملک میں ہر شریک اپنے حصے میں دوسرے کے لئے اجنبی ہوتا ہے۔ یہ بات تمام کتب فقہ

میں موجود ہے۔ لیکن شیخ مصطفیٰ الزرقاء رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کی شرکتوں کا فرق زیادہ واضح طریقے سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"إن الملكية الشائعة إنما تكون دائما في شيء مشترك فهذه الشركة إذا كانت في عين المال فقط دون الاتفاق على استثماره بعمل مشترك تسمى شركة ملك. وتقابلها شركة العقد، وهي أن يتعاقد شخصان فأكثر على استثمار المال أو العمل واقتسام الربح كما في الشركات التجارية والصناعية."

(المدخل الفقهي العام ج ا ص ۲۶۳)

اور ایک دوسرے مقام پر انہوں نے مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

"عقد الشركة: وهو عقد بين شخصين فأكثر على التعاون في عمل اكتسابي واقتسام أرباحه. والشركة في ذاتها قد تكون شركة ملك مشترك بين عدة أشخاص ناشئة عن سبب طبيعي كالإرث مثلا. وقد تكون شركة عقد بأن يتعاقد جماعة على القيام بعمل استثماري يتساعدون فيه بالمال أو بالعمل ويشتركون في نتائجه. فشركة الملك هي من قبيل الملك الشائع، وليست من العقود، وإن كان سببها قد يكون عقدا كما لو اشترى شخصان شيئا فإنه يكون مشتركا بينهما شركة ملك، ولكن ليس بينهما عقد على استغلاله واستثماره بتجارة أو إجارة ونحو ذلك من وسائل الاسترباح. وأما شركة العقد التي غايتها

الاستثمار والاسترباح فهي المقصودة هنا، والمعدودة من أصناف العقود المسماة۔"

(المدخل الفقهي العام ج ۱ ص ۵۵)

یہ بات یہاں ضمناً آگئی، ورنہ اس وقت کمپنی کے تمام مسائل پر بحث مقصود نہیں ہے، بلکہ گفتگو اس پر ہو رہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے شرعاً ممنوع ہونے کی تقدیر پر آیا غیر سودی بینک کے معاملات پر کوئی ایسا اثر پڑتا ہے جس سے وہ معاملات ہی ناجائز قرار پا جائیں۔ چنانچہ یہ جو کہا گیا تھا کہ محدود ذمہ داری کی شرط فاسد کی وجہ سے کمپنی میں شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، مذکورہ بالا بحث سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔

محدود ذمہ داری کا اثر مضاربت پر

اس سلسلے میں ایک اور اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ:

"دوسری بات یہ ہے کہ "کمپنی" اور "بینک" عام کھاتہ داروں کے حق میں "مضارب" (working partner) ہوتے ہیں، اور "مضارب" (مطلق اور غیر ماذون) کی ذمہ داریاں بالاتفاق غیر محدود (unlimited) ہوتی ہیں، یعنی اگر وہ رب المال (investor) کی طرف سے واضح اجازت کے بغیر واجب الاداء معاملات کا بوجھ اکٹھا کرے تو اس کا ذمہ دار مضارب (working partner) خود ہی ہوتا ہے نہ کہ رب المال (investor)۔ مگر کمپنی اور بینک سب جان "شخص قانونی" (juristic person) کی آڑ میں اپنی ذمہ داریوں کو محدود

قرار دیتے ہیں، اور "رب المال" کی محدود (limited) ذمہ داری سے اپنے اس تصور پر دلیل بھی دیتے ہیں،[1] یہ دوہرا معیار درحقیقت منافع کھینچنے اور نقصانات کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے ناجائز اور غیر شرعی حیلہ ہے۔ اور یہ دوہرا معیار نہ صرف یہ کہ مضاربت کے احکام کی خلاف ورزی ہے بلکہ "مطففین" کے زمرے میں بھی آتا ہے۔" (مروجہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۸)

افسوس ہے کہ اس اعتراض میں بھی صحیح صورت حال کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت کمپنی بینک کی ذمہ داری محدود (لمیٹڈ) ہونے سے بینک کے اندر رب المال اور مضارب کے جو تعلقات اور باہمی حقوق وفرائض ہیں، ان پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ رب المال پر جتنی ذمہ داری شریعت کی رو سے عائد ہوتی ہے، اتنی ہی عائد رہے گی، اور مضارب کی شریعت کی رو سے جتنی ذمہ داری بنتی ہے، وہی باقی رہے گی، کیونکہ مضاربت کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر اس میں مضارب کی کسی تعدی کے بغیر حقیقی نقصان ہوجائے تو وہ رب المال پر پڑتا ہے، مضارب کا نقصان صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس کی محنت بیکار گئی۔ بینک جب مضارب بنا اور ڈپازیٹر رب المال قرار پائے تو اگر بینک کی کسی تعدی کے بغیر کوئی حقیقی نقصان ہوتا ہے تو ارباب الاموال اسے شرعی حکم کے طور پر برداشت کریں گے، اس وجہ سے نہیں کہ بینک کی ذمہ داری محدود ہے۔

اگر بینک کی ذمہ داری محدود نہ ہوتی تب بھی ایسی صورت میں نقصان انہی

---

(۱) یہ بندے کی اس بات کی طرف اشارہ ہے جس میں بندے نے کہا تھا کہ خاص حالات میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، اور قرض سے ہونے والا نقصان مضارب اٹھائے گا۔
(اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص ۸)

پڑتا ہے اور اگر نقصان بینک کی تعدی کی وجہ سے ہوا ہے جس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ ارباب الاموال کی اجازت کے بغیر قرض لے لے تو محدود ذمہ داری کا تصور اسے ذمہ داری سے بری نہیں کر سکتا؛ کیونکہ محدود ذمہ داری کمپنی کو کسی فراڈ، خلاف معاہدہ کام کرنے یا اختیارات سے تجاوز کرنے کی صورت میں کوئی تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ چنانچہ کمپنی کے قانون میں اس کی صراحت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

194. Liabilties, etc., of directors and officers.- Save as provided in this section, any provision, whether contained in the articles of a company or in any contract with a company or otherwise, for exempting any director, chief executive or officer of the company or any person, whether an officer of the company or not, employed by the company as auditor, from, or indemnifying him against, any liability which by virtue of any law would otherwise attach to him in respect of any negligence, default, breach of duty or breach of trust of which he may be guilty in relation to the company, shall be void.

(The Companies Ordinance, 1984, p124)

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کا کوئی ڈائریکٹر، چیف ایگزیکٹو یا کوئی اور افسر اگر اپنی غفلت، فرائض میں کوتاہی، خیانت یا قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اس کا ذمہ دار ہوگا، چنانچہ اسے ذمہ داری سے مستثنیٰ کرنے کے لئے اگر کوئی معاہدہ بھی کر لیا جائے تو وہ کالعدم ہوگا۔ اس سے صاف واضح ہے کہ محدود ذمہ داری سے اس نقصان کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو مضارب کی غفلت یا تعدی کی وجہ

لکھنے والے حضرات کی اطلاع کیلئے عرض ہے کہ استاذ مکرم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن بھی شیئرز کی خرید و فروخت کو ان شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے تھے۔ پاکستان میں این آئی ٹی یونٹ تقریباً تمام تر اسٹاک مارکیٹ میں سرمایہ لگاتا ہے، اور یہ ساری کمپنیاں محدود ذمہ داری کی کمپنیاں ہوتی ہیں۔ ہمارے دارالافتاء میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ موجود ہے جس میں این آئی ٹی یونٹ میں سرمایہ لگانے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس فتوے پر حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق سکندر صاحب مدظلہم کے تائیدی دستخط بھی ثبت ہیں۔ امید ہے کہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کے ریکارڈ میں یہ فتویٰ ضرور موجود ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

چند متفرق باتیں

غیر سودی بینکاری میں رائج مختلف طریقوں پر جو فقہی ابحاث اٹھائے گئے تھے، ان کی تحقیق پچھلے صفحات میں عرض کردی گئی ہے۔ جو تنقیدیں سامنے آئی ہیں، ان میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن کا فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ایسی باتوں سے اس تحریر میں تعرض نہیں کیا گیا، البتہ آخر میں اس قسم کی چند باتیں عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

ایک نکتہ جس کو بہت زور و شور سے اٹھایا گیا ہے، یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں سمیت تمام بینک اسٹیٹ بینک کے تحت ہیں، اور اس کے قواعد کے پابند ہوتے ہیں، اور اسٹیٹ بینک کا سارا کاروبار سود پر چلتا ہے، تو غیر سودی بینک سودی معاملات سے کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب غیر سودی بینک قائم ہوتا ہے تو اسٹیٹ بینک اسے سودی بینکوں سے الگ لائسنس دیتا ہے، اور اس غرض کے لیے اسٹیٹ بینک میں ایک الگ شعبہ قائم ہے جو صرف غیر سودی بینکوں کے معاملات سے متعلق ہے۔ اس کا ایک شریعہ بورڈ بھی ہے، اور اب اسٹیٹ بینک نے ملک میں چلنے والے تمام غیر سودی بینکوں کو اس بات کا پابند بنادیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں ان "معاییر شرعیہ" کی پابندی کریں جو "هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية" کی مجلس شرعی نے تیار کئے ہیں۔ اسٹیٹ بینک ان اصولوں کے

تحت غیر سودی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے، اس لئے وہ کوئی ایسا قاعدہ جاری نہیں کرتا جسکی وجہ سے غیر سودی بینکوں کو کسی خلاف شرع معاملے پر مجبور ہونا پڑے۔ البتہ اسکے بیشتر قواعد انتظامی نوعیت کے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ان غیر سودی بینکوں کو کوئی ناجائز عقد کرنا نہیں پڑتا۔

افسوس ہے کہ ان ناقدین نے واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر یہ اعتراض بھی بڑے زور وشور کے ساتھ فرمایا ہے کہ ہر بینک کو اپنے ڈپازٹس کا کچھ حصہ اسٹیٹ بینک کے پاس سود پر رکھوانا پڑتا ہے۔ اس لئے غیر سودی بینک بھی سودی قرض دینے کے گناہ کے مرتکب ہیں، حالانکہ غیر سودی بینک یہ رقمیں اسٹیٹ بینک میں اسی طرح رکھوتے ہیں جس طرح عام مسلمان بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھواتے ہیں، اور ان پر ایک پیسہ سود وصول نہیں کرتے، جیسا کہ اوپر "واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات" کے عنوان کے تحت پیچھے گذر چکا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ

ان تنقیدوں میں ایک اور بات بار بار کی گئی ہے، اور وہ یہ کہ اس معاملے کو جائز قرار دینے سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہوگا، بلکہ بعض تحریروں میں یہ انداز بھی اختیار فرمایا گیا ہے کہ یہ طرزِ فکر سرمایہ دارانہ نظام کو تحفظ دینے کے لئے اختیار کیا جارہا ہے۔

اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کوئی شرعی یا فقہی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ ایک معاشی اصطلاح ہے جس کے اپنے مسلمات ہیں، اور اشتراکی نظام کے اپنے مسلمات ہیں۔ اسلام کی معاشی تعلیمات اور احکام کو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت سے ممتاز کرنے والی حدِ فاصل صرف حلال وحرام کی تفریق ہے، جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے، وہ صرف اس وجہ سے ناجائز قرار نہیں دی جاسکتی کہ

سرمایہ دارانہ نظام یا اشتراکیت میں بھی اُس کا معمول ہے، مثلاً سرمایہ دارانہ نظام کا اصل الاصول انفرادی ملکیت کو تسلیم کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ انفرادی ملکیت کو اسلام بھی تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اشتراکی فکر رکھنے والوں کا طریقہ ہے کہ جب انفرادی ملکیت کو شریعت کی روشنی میں ثابت کیا جاتا ہے تو وہ جھٹ یہ الزام لگا دیتے ہیں کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کو دوام بخشا جارہا ہے۔ کم از کم اہلِ علم کو یہ انداز فکر اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس چیز کو شریعت نے حلال کردیا، اُسے حلال کہا جائے گا، چاہے اُس پر سرمایہ داری کی حمایت کا الزام لگایا جائے، اور جس چیز کو شریعت نے حرام کردیا، اُسے حرام کہا جائے گا، چاہے اُس پر اشتراکی ذہنیت کا الزام عائد کیا جائے۔ یہی اسلام کی وہ حد فاصل ہے جو دونوں معاشی انتہاؤں کے درمیان واضح امتیاز قائم کرتی ہے۔ شریعت میں حلال و حرام کے تعین کے اپنے اصول ہیں، انہیں سرمایہ داری یا اشتراکیت کے اصولوں کے تابع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اشتراکی نقطۂ نظر سے یہ خالص سرمایہ دارانہ فکر ہے کہ کوئی شخص یا چند اشخاص کوئی کارخانہ اپنی ملکیت میں لائیں، اُن کے خیال میں کرایہ داری بھی سرمایہ دارانہ نظام کا قابلِ نفرت حصہ ہے، وہ زمین کی ملکیت کو بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور یہ بات صحیح بھی ہے کہ یہ باتیں سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ ہیں، لیکن کیا اس وجہ سے ان کو حرام کہہ دیا جائے گا؟

آج سارے علماء کرام کا فتویٰ یہ ہے کہ جہاں غیر سودی بینک میسر نہ ہوں، وہاں لوگ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوا سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان رقموں سے بینک اور سرمایہ دار ہی فائدہ اُٹھائیں، عام آدمی کو ملک کی تجارت وصنعت کے منافع میں سے کوئی حصہ نہ ملے۔ کیا اس سے سرمایہ داروں اور سرمایہ دارانہ نظام کو زبردست تقویت نہیں مل رہی ہے؟ اور کیا یہ فتویٰ عوامی دولت کا بہاؤ مستقل سرمایہ داروں کی طرف کئے رکھنے کا سبب نہیں بن رہا ہے؟ یہ فتویٰ حاجت

عام دی بنیاد پر دیا گیا ہے، لیکن اس کی کسی نے اس بنیاد پر مخالفت نہیں کی کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، مگر عجیب بات ہے کہ جب غیر سودی بینکاری میں ایک طریقہ اختیار کرنے کی تجویز دی جاتی ہے جس سے رقمیں رکھوانے والوں کو کم از کم کچھ نفع جائز طریقے سے مل جائے، اور وہ دولت جس سے تنہا سرمایہ دار فائدہ اٹھا رہے ہیں، اس کا کچھ نہ کچھ حصہ عوام تک بھی پہنچ جائے تو فرمایا جاتا ہے کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، چنانچہ وہاں عقود شرعیہ میں بھی صحت عقد کا کوئی قاعدہ واخلاق پذیر نہیں سمجھا جاتا۔

جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ بینک کے تجارتی نفع کو یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے، تاکہ حاصل ہونے والا نفع ان عام آدمیوں تک بھی پہنچ سکے جو کسی ایک تاریخ میں رقمیں رکھوانے کا اہتمام نہیں کر سکتے، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ طریقہ چونکہ براہ راست قدیم کتابوں میں مذکور نہیں ہے، اس لئے قابل تسلیم نہیں، اور یہ شرط لگانی ضروری ہے کہ جو نفع حاصل کرنا چاہے، وہ ایک ہی تاریخ میں رقمیں لے کر آئے، اور اگر اس کے علاوہ کسی دن لانا چاہتا ہے تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس کا سارا نفع بینک کے مالکوں کے حوالے کرے۔ نیز غیر سودی بینکوں سے مرابحہ اور مشینری وغیرہ کا اجارہ کرنے والے زیادہ تر بڑے دولت مند لوگ ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی چیز کی خریداری کا وعدہ کر کے بینک کے ذریعے ڈپازیٹر کا روپیہ اس چیز کی خریداری میں خرچ کروا دیں، اور پھر اپنے وعدے سے مکر جائیں تو انہیں اس کی چھوٹ دینی چاہئے، اور اگر اس سے ڈپازیٹر کا نقصان ہوتا ہے تو وہ ان سرمایہ داروں سے وصول نہیں کرنا چاہئے، نیز اگر یہ دولت مند لوگ اپنے واجبات ادا کرنے میں دیر کریں تو یہ کسی تنگدستی کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس روپے سے مزید نفع کمانے کے لئے ایسا کرتے ہیں، اور اس سے بینک کے ساتھ عام ڈپازیٹر کا سخت نقصان ہوتا ہے۔ چنانچہ جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ وہ اس بلا عذر تاخیر کی صورت میں اپنے نفع کا کچھ حصہ بینک یا ڈپازیٹر

کو دینے کے بجائے غریبوں کو صدقہ کریں، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ حنفی مسلک کے خلاف ہے، لہٰذا ان سرمایہ داروں کو چھوٹ دینی چاہئے کہ تاخیر کی صورت میں ان پہ غریبوں کے لئے بھی کوئی مالی ذمہ داری عائد نہ ہو۔ صرف یہی نہیں، جب یہ کہا جاتا ہے کہ مرابحہ اور اجارہ غیر سودی بینکاری کی آخری منزل نہیں، بلکہ انہیں آخر کار شرکت اور مضاربت کو اپنی سرمایہ کاری کی بنیاد بنانا ہے تاکہ عام آدمی بھی ملک کے تجارتی منافع میں آج سے بہتر انداز میں شریک ہو سکے، تو فرما دیا جاتا ہے کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام میں شرکت ومضاربت محال ہے، اور جب تک بینک لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں ہیں، شرکت ومضاربت بھی جائز نہیں ہیں۔ متبادل پوچھا جاتا ہے تو ارشاد ہوتا ہے کہ متبادل بتانا ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔ اب بتائیے کہ کونسا طرز عمل ہے جو نہ صرف سرمایہ دارانہ نظام کے تحفظ اور بقا کا، بلکہ اس کو دوام بخشنے کا سبب بن رہا ہے؟

آج یہ کہا جاتا ہے کہ نتائج کے اعتبار سے سودی بینکاری اور آج کی غیر سودی بینکاری میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر مرابحہ مؤجلہ اور اجارہ کی وجہ سے بینک اور ڈپازیٹر کو ملنے والی شرح منافع قریب قریب ہوتی ہے، اور یہ بات عام ذہنوں کو اپیل بھی کرتی ہے کہ دونوں میں ناک گھما کر پکڑنے کے سوا کوئی فرق نظر نہیں آرہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ سودی اور غیر سودی بینکاری میں اس ظاہری اشتراک کے باوجود (جس کی فقہی حیثیت پر پیچھے گفتگو ہو چکی ہے) اب بھی دونوں کے نتائج میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ عام لوگ صرف وہ معاملات دیکھ پاتے ہیں جو غیر سودی بینک کر رہے ہیں، اور وہ بھی ظاہری نظر سے، لیکن وہ سینکڑوں معاملات ان کے علم میں نہیں آتے جن سے وہ شریعت کی پابندی کی وجہ سے بچے ہوئے ہیں۔ سودی نظام کی خرابی صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ ڈپازیٹر کو کم نفع دیتا ہے، اور سرمایہ دار کو زیادہ، بلکہ اس کی خرابیاں عالمگیر نوعیت کی ہیں، اسی سودی نظام کے ذریعے وہ نظام وجود میں آیا ہے جس میں حقیقی اثاثوں کے بغیر فرضی روپیہ کا پھیلاؤ اتنا

بڑھ گیا ہے کہ اگر انہیں نوٹ تصور کر کے ان نوٹوں کو لمبائی میں کھڑا کیا جائے تو وہ زمین سے لے کر چاند تک تین چکر کاٹ سکتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ نوٹ بھی کوئی حقیقی قدر کے حامل نہیں ہوتے، لیکن جس روپے کے پھیلاؤ کا میں ذکر کر رہا ہوں، وہ نوٹ کی شکل میں بھی نہیں ہے، وہ محض قرضی ہندسے ہیں جو صرف کمپیوٹروں نے پیدا کئے ہیں، اور حقیقی نوٹ کے مقابلے میں ان کا حجم لاکھوں گنا زیادہ ہے۔ یہ صورت حال اثاثوں کے بغیر سودی قرضے جاری کرنے اور وہمی اشیاء کی خرید و فروخت سے پیدا ہوئی ہے جس نے پوری معیشت کو ایک ہوا سے بھرا ہوا غبارہ بنا کر رکھ دیا ہے جو کسی بھی وقت پھٹ کر تباہی مچا سکتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں چونکہ ہر معاملے کے پیچھے، خواہ وہ مرابحہ اور اجارہ ہی کا ہو، حقیقی اثاثے موجود ہوتے ہیں، اس لئے وہ اس خرابی سے بالکل محفوظ ہیں۔

اس سودی بینکاری نظام میں قرضوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس کے تمسکات بنتے ہیں، ان تمسکات کا بازار لگتا ہے، پھر ان تمسکات کی خریداری یا بیچنے کا حق فروخت ہوتا ہے جسے آپشن کہتے ہیں، پھر ان آپشنوں کی خریداری کا حق بکتا ہے۔ جس شخص کی ملکیت میں کچھ نہیں ہوتا، وہ محض وہمی بنیادوں پر مستقبل کے سودے کرتا ہے۔ اسٹاک مارکیٹ میں جوئے کے کاروبار ہوتے ہیں، قسطوں میں بیع (repo) کیا جاتا ہے، غرض عقود باطلہ اور فاسدہ کا ایک جہان ہے جو سودی بینکاری کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے، اور اسی کی بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام کی ساری عمارت قائم ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے چونکہ صرف سود ہی ممنوع نہیں ہے، یہ سارے معاملات بھی ممنوع ہیں، اور ان کے لئے ان سب سے پرہیز ضروری ہے، اسی لئے ان کے نتائج اور سودی بینکاری کے مجموعی نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے طوفان میں جس نے اس وقت دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، غیر سودی مالیاتی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں، جس کا اعتراف غیر اسلامی دنیا میں بھی کیا

بینکاری کے لئے کوئی یونٹ یا ادارہ قائم کرنے کا خیال کیوں آیا؟ اس نے جواب دیا کہ ہمارے مسلمان گاہک ہم سے کہتے ہیں کہ ہم سود پر کام نہیں کریں گے۔ اس لئے ہمیں غیر سودی بینکاری چاہئے۔ ہم اپنے گاہکوں کی ضرورت کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا چاہتے ہیں۔

دوسرا طبقہ وہ ہے جو عملی طور پر غیر سودی بینکاری کا مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس نظام میں وہ خرابیاں نہیں ہیں جو سودی نظام میں پائی جاتی ہیں۔ اور موجودہ معاشی بحران کے بعد ایسے لوگوں میں اضافہ محسوس ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ وہ ہے جو غیر سودی بینکاری کا جانی دشمن بنا ہوا ہے، اور اسے یہ خطرہ ہے کہ اگر یہ نظام کامیاب ہو گیا تو ہمارے سارے کئے دھرے پر پانی پھر جائے گا۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کے ہاتھ میں پروپیگنڈے کی زبردست طاقت ہے، اور کچھ عرصے سے کوئی دن خالی جاتا ہوگا جس میں غیر سودی بینکاری کے خلاف کوئی نہ کوئی زہر آلود مضمون منظر عام پر نہ آتا ہو، اور ان مضامین میں مجھے بطور خاص سب وشتم کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ پچھلے سال مشرق اوسط اور ملائیشیا میں ایسے اربوں روپے کے صکوک (سرمایہ کاری سرٹیفکیٹ) جاری ہو گئے تھے جنہیں میں شرعاً درست نہیں سمجھتا تھا۔ میں نے مجلس شرعی کے صدر کی حیثیت سے ان کے خلاف بیان دیا جسے مشرق اوسط اور مغربی دنیا کے اخبارات نے شہ سرخیوں کے ساتھ شائع کیا، اور اس سے مالیاتی حلقوں میں ایک ہل چل مچ گئی۔ پھر میں نے بحرین میں مجلس شرعی کا اجلاس بلا کر ان صکوک کے خلاف قرارداد منظور کرائی، اور اس کے لئے شرعی اصول متعین کئے جس کے نتیجے میں اس تیزی سے بڑھتی ہوئی مارکیٹ میں ٹھہراؤ پیدا ہو گیا۔ یہ صورت حال بطور خاص بعض مغربی طبقوں کو ناقابل برداشت حد تک ناگوار ہوئی کہ ایک پاکستانی مولوی کے کہنے پر دنیا بھر کے مالیاتی اداروں کا پہیہ جام ہو گیا۔ چنانچہ اس واقعے کے حوالے سے بھی اس طبقے نے اپنی اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالا ہوا ہے۔

غیر سودی یا اسلامی بینکاری کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بازار پر وہ لوگ اثر انداز ہو رہے ہیں جو شریعت کے پابند ہیں، اور شریعت کی پابندی کا دوسرا نام چونکہ ان کے نزدیک دہشت گردی اور انتہا پسندی ہے، اس لئے وہ کھلم کھلا چیخ رہے ہیں کہ اسلامی بینکاری کو فروغ دینے سے سارا مالیاتی نظام دہشت گردوں کے ہاتھوں میں چلا جائے گا۔ ذیل میں میرے وہ مضامین مع ترجمہ پیش کئے جا رہے ہیں جو میں نے جہاد کے موضوع پر لکھے ہیں۔

آخری گذارش

آخر میں ایک برادرانہ گذارش پر اپنی بات ختم کرتا ہوں۔ جہاں تک مجھ ناچیز کا تعلق ہے، میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مجھ پر جو تعریضات فرمائی گئی ہیں، مجھے اُن کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے۔ لیکن کتاب "مروجہ اسلامی بینکاری" میں اُن نوجوان علماء کو خاص طور پر تضحیک اور طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے جو غیر سودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے ہیں، ان میں سے اکثر وہ ہیں جو بنیادی طور پر درس وتدریس اور فتوی کی خدمت سے وابستہ ہیں، اُن کے بارے میں کہیں بالکل صراحت سے، اور کہیں قریب بہ صراحت اشاروں میں یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ صرف مالی مفادات کی خاطر ضمیر فروشی کر رہے ہیں۔ میری درد مندانہ گذارش یہ ہے کہ یہ آپ ہی کے بھائی بند ہیں، آپ ہی کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں، آپ ہی کے مدرسوں میں مصروف خدمت ہیں، آپ کو ان سے اختلاف کا پورا حق ہے، لیکن اس قسم کے الزامات لگانا کیا ان پر حملہ نہیں ہے؟ اور یہ حملہ کر کے آپ کس کے ہاتھ میں ہتھیار دے رہے ہیں؟ جبکہ ان میں وہ لوگ بھی ہیں جن کے بارے میں یقین ہے کہ شرعی احکام کی عظمت کے آگے وہ بڑی سے بڑی دولت کو ٹھوکر مار دیں گے، ایسے لوگوں کا آپ نام نہیں، بلکہ "نوجوان مفکر" جیسے نام دیتے ہیں؟ کیا یہ "تنابز بالالقاب"

نہیں ہے؟ ان میں سے ایک صاحب نے "بلا پیاز کی کا متبادل" غرر کے موضوع پر لکھا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ:

"جہاں تک غرر کا تعلق ہے، اگر اس کی صحیح تطبیقی تشریح ہو جائے تو یہ اسلامی بینکاری کی صحت کے لئے راہ عضال (لاعلاج بیماری) ہے۔ اسی خطرے کے پیش نظر کوئی بینکار ڈاکٹر صاحب اس موضوع پر آتش افروزی فرما چکے ہیں... الخ" (ص ۱۷)

اس قسم کی عبارت آرائی پر آپ کو اپنے ہم خیالوں سے تعریف و ستائش تو شاید مل ہو گی، لیکن اس عبارت کے خط کشیدہ حصے پر اگر یہ سوال ہو گیا کہ: "ھلا شققت قلبه؟" تو اس کا جواب ابھی سے سوچ لینا چاہئے۔ کیا "ظنوا بالمؤمنین خیرا" اور "یاایها الذین امنوا اجتنبوا کثیرا من الظن" اور "لا یسخر قوم من قوم عسیٰ ان یکونوا خیرا منهم" اور "لا یجرمنکم شنان قوم علی الا تعدلوا" جیسی نصوص کا بحث و مباحثہ اور مضمون نگاری میں خیال رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؟ وہ حدیث ہم سب کو یاد رکھنی چاہئے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

إنّ من أربى الرّبا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق

(ابو داود، کتاب الأدب، حدیث ۴۸۷۶)

"سب سے بڑا سود یہ بھی ہے کہ کوئی کسی مسلمان کی آبرو پر ناحق دست درازی کرے۔"

امید ہے کہ ان گذارشات پر تنہائی میں غور ضرور فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہم سب کو حق کی ہدایت فرمائیں، اور حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کہنے اور اس پر اپنی رضا کے مطابق عمل پیرا ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔

اِشاریہ

مرتبہ

مولانا شاکر جکھورا

الأعلام

المصادر والمراجع

الفاظ و مصطلحات